AUSLEGUNG

DES BRIEFES

ST. PAULI AN DIE COLOSSER

VON

KARL ED. FR. DALMER

LICENTIATEN DER THEOLOGIE UND PASTOR ZU RAKOW IN NEUVORPOMMERN

GOTHA

VERLAG VON FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

1858

VORWORT.

Es ist für die richtige Beurtheilung dieses Commentars nothwendig, kurz anzudeuten, wie er entstanden ist.

Im Oct. 1836, als ich nach bestandenem *Ex. pro cand.* durch besondere Fügungen eine Zeitlang mich ungetheilt dem theol. Studium hingeben konnte, unbehindert durch ein Dienstverhältniss privater oder öffentlicher Art, ging ich an die Ausführung eines Lieblingsplanes, welcher mich lange schon beschäftigt hatte. Nachdem ich nemlich die Schriften des N. T., etliche mit exegetischen Hülfsmitteln, etliche ohne dieselben, mehrere Male durchstudirt und mit dadurch, wie ich hoffte, in Geist und Verständniss der heiligen Schrift mich hineingelebt hatte, beschloss ich, einen möglichst genauen fortlaufenden Commentar über einen der kürzeren Paulinischen Briefe, zu dessen Verständniss ich bis dahin noch keinerlei exegetischer Hülfsmittel mich bedient hatte, selbstständig nach dem Maasse der mir zu Gebote stehenden Kräfte und Kenntnisse anzufertigen. Wenn ich damit zu

Stande käme, sollte die Arbeit etliche Jahre ruhen, inzwischen aber wollte ich die mir erreichbaren Schriften alter und neuer Zeit, welche zum Verständnisse des betreffenden Briefes dienen könnten, sorgfältig durchforschen und endlich zu gelegener Zeit zu meiner Arbeit zurückkehren, dieselbe durch- und umarbeiten, meine Auslegung an der Anderer berichtigen, oder mich der Uebereinstimmung mit bewährten Exegeten erfreuen, oder wo ich etwa anderer Ansicht sein müsste, die ich nicht widerlegt finden könnte, in meiner Auffassung mich um so mehr befestigen. Meine Wahl fiel auf den Colosserbrief. Nach manchen Unterbrechungen brachte ich gegen Ende 1837 ein Manuscript zu Stande, welches die Grundlage nachstehenden Commentars geblieben ist, der noch einigermaassen den Stempel seines Ursprungs trägt. Die nöthige Begründung der exegetischen Resultate wird man, wie ich hoffe, selten vermissen, wenn ich auch nicht möglichst genau die Auslegungen Anderer aufgeführt noch tief eingehend besprochen habe. Wo ich mit den meisten Exegeten übereinstimme, habe ich es selten besonders angedeutet; es versteht sich aber von selbst, dass ich eine solche von Andern schon vorgebrachte Auslegung, wenn ich durch eignes Studium auch darauf gekommen war, für eine neue von mir gemachte Entdeckung auf exegetischem Gebiete dadurch nicht ausgeben will, dass ich nicht immer referire, wer etwa eben so ausgelegt hat. Es stände traurig

um die exegetische Wissenschaft, wenn nicht über die Erklärung vieler Stellen, wenigstens in derselben Confession, und selbst darüber hinaus, eine allgemeine Uebereinstimmung stattfände.

Die eben kurz angedeutete Methode möchte ich der studirenden Jugend und den noch ein Amt suchenden jüngeren Brüdern besonders empfehlen. Es ist Freude und Segen für den Arbeiter dabei, wenn anders die Arbeit auf ächt alttheologische Weise unter *oratio*, *meditatio* und *tentatio* vollbracht wird.

Ueber die Principien meiner Schriftauslegung mich genauer zu erklären, halte ich nicht für nöthig: der Commentar selbst wird es zeigen, dass ich mich überall der normativen Dignität der heiligen Schrift auf das freudigste beuge, nicht dieselbe nach *dem* zu erklären oder auch nur mit *dem* in Uebereinstimmung zu bringen suche, was dem natürlichen Menschen von anderswoher wahr und ausgemacht zu sein scheint. — Ich bin nur hemüht gewesen, den Gedanken des Worts zu finden und von demselben mich leiten zu lassen. Das Urbild zu schauen und zu zeigen in seiner herrlichen Schöne, habe ich angestrebt. Aber wer kann anders als *das* Bild darstellen, welches sich im schauenden Subjecte reflectirt? Wo ich Unrecht gesehen habe, oder wo mir die Sehkraft ausgegangen ist, nehme ich redlicher Theologen Weisung und Belehrung von Herzen dankbar an.

Die aüsserliche Veranlassung zur Herausgabe die-

ses Commentars gab der Umstand, dass ich ein Stück daraus in erweiterter Form der heimischen Universität bei der Feier ihres vierhundertjährigen Jubiläums unter dem Titel: *Expositio versus vigesimi tertii capitis primi epistolae S. Pauli ad Colossenses datae sqq.* ehrerbietigst zu widmen mir erlaubte und in der Dedication versprach, den ganzen Commentar nachzuliefern, wenn mir Gott Zeit und Kraft dazu schenken würde. So löse ich also hiermit zugleich ein öffentlich gegebenes Versprechen und bitte den allmächtigen Gott, dass Er die Arbeit nicht ohne Segen sein lasse für Sein Reich.

Geschrieben *Rakow*, den 4. Decbr. 1857.

EINLEITENDE WORTE.

Das Material, welches man in der Einleitung zu einem Commentar über eine neutestamentliche Schrift zu suchen gewohnt ist, findet sich in den nachher zu nennenden Commentaren reichlich aufgespeichert. Ich lasse solchen Untersuchungen ihren Werth; zu den schwierigsten gehören sie gerade nicht, wenn es einem weniger um ein positives Resultat, als um gelehrte Aufstellung und Sammlung scharfsinniger Hypothesen zu thun ist.

Absichtlich habe ich mich darauf beschränkt, in den einleitenden Worten nur kurze Andeutungen zu geben, die meistens nur möglichst sichere Resultate der Untersuchung Anderer enthalten und in das Verständniss des Briefes im Allgemeinen einführen.

Die Authentie des Briefes mit allen neuern Commentatoren und dem ganzen Alterthum gegen die oft und gründlich widerlegten vier Hypothesen Mayerhof's (cf. infr.) voraussetzend, wollen wir nur auf den muthmasslichen Ursprung der Gemeinde zu Colossae, die Gemeindeverhältnisse daselbst, den Zweck des Sendschreibens, die innere Oeconomie desselben und die hauptsächlichsten Commentare dazu unser Augenmerk richten.

§ 1.

Muthmasslicher Ursprung der Colossischen Gemeinde.

Dass Paulus vor Abfassung des Sendschreibens in *Phrygien* gewesen ist, geht aus Act. XVI, 6, XVIII, 23, XIX, 1 hervor. Dass er bei dieser Reise auch in d a s Thal gekommen sei, in welchem im Flussgebiet des Mäander und Lykos die drei Städte, Colossae, Laodicaea (späterhin combusta genannt) und Hierapolis lagen, ist sehr zu bezweifeln, cf. Steiger Einleitung p. 40 sqq. So viel nur steht fest, dass er vor Abfassung des Briefes an die Colosser auf einer Durchreise (διῆλθον Lachmann; διελθόντες Rec. Act. 16, 6) in Galatien und Phrygien gewesen ist und nachher noch einmal diese Länder durchzogen hat. Wenn man nun das folgende Passivum κωλυθέντες κτλ. auch nicht mit Grund noch auf das Vorige mit beziehen kann, als ob Lucas habe sagen wollen, Paulus und Silas seien auch in Galatien, und Phrygien verhindert worden λαλῆσαι τὸν λόγον, und wenn man auch nicht erweisen kann, 'Ασία sei hier überhaupt von der *Asia proconsularis* zu verstehen und befasse die beiden genannten Landstriche mit: so deutet doch keineswegs das διῆλθον auf einen längern Aufenthalt hin, am wenigsten aber auf ein Verweilen in Colossae und der Umgegend, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Männer Gottes Phrygien und Galatien rasch durchlaufen, ohne lange irgend wo Station zu machen; denn sonst hätte Lucas es wohl ausführlicher erzählt, und überdies deutet das Folgende darauf hin, dass sie nach Gottes Rathschluss nach Europa eilen sollten. Die gesegnete Wirksamkeit in Asien, (darunter verstehe ich mit älteren und neueren Exegeten die Landschaft, in welcher die Hauptstadt der *Asia proconsularis*, Ephesus, lag, wie unter andern aus Act. 19, 22 und **20, 16** deutlich erhellt, also eigentlich Jonien), begann auf der Rückreise von Corinth nach Jerusalem, wo er mit Aquila und Priscilla bei Ehpesus landet, dieselben zurücklässt und seine Wiederkunft verheisst Act. 18, 21. Darauf tritt er nach seiner Anwesenheit in Jerusalem von Antiochien aus die Landreise nach Ephesus an,

welche auch nur summarisch mit den Worten beschrieben wird Act. 18, 23 — —: καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ (nemlich in Antiochien) ἐξῆλθον διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς. Er muss sich also auf dieser Reise den Hauptrichtungen nach erst nördlich, dann südlich und endlich nordwestlich gewandt haben. — Dass er auf seiner zweiten Reise nun nach Phrygien auch Colossae besucht habe, ist desshalb schon unwahrscheinlich, weil die V. 23 angedeutete Reise mit dem Ziele Ephesus (cf. Act. 18, 25), nach Einschaltung eines den Apollo in Ephesus betreffenden Vorgangs, in Cap. 19, 1 weiter beschrieben wird als eine Reise durch τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, worunter am natürlichsten die Hochländer von Galatien und Phrygien zu verstehen sind, wornach er in die flacheren Landstriche, in welchen Colossae, Laodicaea und Hierapolis lagen, nicht gekommen wäre. Sehr gut weist Steiger in seiner Einleitung § 8 die Unwahrscheinlichkeit nach, dass Paulus auf einer dieser Reisen durch Phrygien nach Colossae gekommen sei. Nimmt man nun dazu, dass nach Col. 2, 1 weder die Gemeinde zu Colossae, noch die zu Laodicaea den Apostel persönlich gekannt haben (cf. die Erklärung), so steht es wohl fest, dass Paulus die Coloss. Gemeinde auch nicht persönlich gestiftet haben kann, wie er sich auch niemals auf seine persönliche Verkündigung des Evangeliums zu Colossae, sondern immer nur auf die Predigt Anderer im Briefe beruft. Das Wahrscheinlichste in Betreff des Stifters der Gemeinde zu Colossae möchte dieses sein:

Als Paulus über zwei Jahre in Ephesus, dem Centralpuncte des proconsularischen Asiens, wohnte und in des Tyrannus Schule lehrte, hat er ausserhalb der Stadt, wenigstens in weiterem Umkreise, das Evangelium nicht verkündigt; sondern aus der Umgegend sind zu ihm gekommen, um das Wort zu hören, πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν κτλ., sowohl Juden als Griechen. Hier führen keine sichern Andeutungen darauf, dass ἡ Ἀσία in dem oben angegebenen engeren Sinne von

Jonien genommen werden müsse, vielmehr ist wahrscheinlich, dass Paulus aus den nach Ephesus hinströmenden Bewohnern der *Asia proconsularis*, die sich dem Christenthum zuwandten, mit richtiger διάκρισις πνευμάτων sich Männer ausgewählt, sie weiter gefördert in der Erkenntniss und im Lehren, und dieselben in ihren Städten und Ländern und auch anderswo zur Verkündigung des Evangeliums und zur Stiftung von Gemeinden gebraucht habe. Er selbst hat dann erforderlichen Falls mündlich oder brieflich mit seinem apostolischen Ansehen die von seinen Gehülfen verkündigte Lehre als die wahrhaft christliche declarirt. Ein solcher Missions-Gehülfe ist ihm Epaphras aus Colossae selbst für die Colosser gewesen, wie aus 1, 7 erhellt. Er nennt ihn seinen σύνδουλος und in Bezug auf die Colosser den πιστὸς διάκονος — nach Lachmann πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ — wodurch Paulus sich als den eigentlichen Diakonus Christi in der Coloss. Gemeinde, den Epaphras aber als seinen Stellvertreter, seinen *alter ego* bezeichnen würde; indessen ist diese Lesart nicht gesichert genug — wir ziehen die Recepta vor und erklären: *pro vobis in vestrum commodum*; und dass Epaphras wirklich ihr Lehrer gewesen, geht aus den Worten καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ κτλ. deutlich hervor, wobei zu bemerken, dass, wenn wider die bedeutendsten Auctoritäten das καί der Recepta vor ἐμάθετε ächt sein sollte, doch dem Epaphras als Lehrer der Coloss. Gemeinde der vorzüglichste Platz angewiesen wird. — Uebrigens vergleiche man den Commentar zu I, 6, 7.

§ 2.

Gemeindeverhältnisse zu Colossae.

Die Gemeinde zu Colossae bestand, wie die meisten Paulinischen, aus Juden- und Heidenchristen. Huther meint, die Gemeinde habe vorherrschend aus Heidenchristen bestanden, weil sich der Apostel „jeder Anführung einer alttestamentlichen Stelle, ja selbst jeder Anspielung auf eine solche ent-

hält, was er im entgegengesetzten Falle gewiss nicht gethan haben würde". Er macht ferner darauf aufmerksam, dass er „die Glieder der Gemeinde I, 24 (?); II, 11 geradezu als Heidenchristen anredet." Wenn nun auch nirgends eine directe Anrede an die Christen zu Colossae als an Heidenchrisn zu lesen ist, wie z. B.: I Cor. 12, 2 οἴδατε (ὅτι) ἔθνη ἦτε); wenn auch aus 1, 24 meiner Meinung nach kein Schluss auf Heidenchristen stattfindet, eher aus 1, 27: so bleibt es doch wahrscheinlich, dass dem grösseren Theile nach die Gemeinde aus Heidenchristen bestanden habe, wenngleich Paulus auch eine äusserlich gesetzliche Richtung in Colossae zu bekämpfen hatte; doch geschieht dies mehr in vorbauender und abmahnender Weise, nicht so peremtorisch, wie z. B. im Briefe an die Galater. Während er hier nur die Colosser ermahnt, dass sie in äusserlichen gesetzlichen Dingen sich nicht sollten richten lassen von irgend Jemand, und die Irrlehrer hier nur συλαγαγῶντες nennt und als ihre Waffen die πιθανολογία anführt: spricht er im Briefe an die Galater ganz anders, weil judaisirende Irrlehrer, welche ihnen das Joch des Gesetzes aufhalsen wollten, bereits Eingang gefunden hatten. — Der Zustand der Coloss. Gemeinde erscheint nach dem Briefe wohl als ein bedrohter, aber noch standen sie fest der Majorität und dem Kerne nach (cf. II, 5) in guter Ordnung und im gesunden Glauben; doch drohte ihnen von Irrlehrern Gefahr, welche die ihnen überlieferte Wahrheit des Evangeliums als mangelhaft bezeichneten, eine höhere Gnosis und eine Verbindung mit der höheren Geisterwelt prätendirten und Christum nicht wollten gelten lassen als den *alleinigen* Grund der Seligkeit. Jedoch ist zu bemerken, dass er gegen die Irrlehrer in Colossae nicht verfährt wie gegen vollendete und boshafte Häretiker, sondern sie noch zu gewinnen sucht durch einfache Darlegung der christlichen Wahrheit und Andeutung des häretischen Irrthums. — Bestimmtes lässt sich über diese Irrlehrer weiter nichts sagen, als was sich aus der richtigen Erklärung des Briefes selbst ergiebt. — Im Allge-

meinen aber ist zu bemerken, dass sich im apostolischen Zeitalter erst die Elemente der nachherigen ausgebildeten häretischen Systeme finden. Nun mag es an sich eine interessante und lehrreiche Untersuchung für den Kirchengeschichtsforscher sein, nachzuweisen, welche weitere Entwicklung die in den apostolischen Schriften angedeuteten häretischen Elemente genommen haben: für das tiefere Verständniss der apostolischen Briefe gewährt eine solche Arbeit wenig Ausbeute. Man kann dabei sogar leicht auf falsche Fährte kommen, wenn man von irgend einem bekannten häretischen Systeme ausgeht und darnach die in den Briefen enthaltenen Andeutungen erklärt; besser ist's, man stellt die Andeutungen zusammen und forscht nach, auf welche spätere Häresie dieselben hinweisen. —

Ein bestimmtes, auch nur approximativ-richtiges Urtheil darüber, welcher späteren Häresie Elemente im Colosserbriefe gefunden werden, lässt sich schwer fällen. Zwei Punkte jedoch stehen fest:

1. Die Irrlehrer legten Christo nicht die über alles gehende göttliche Dignität bei und hielten nicht fest an Ihm als dem Haupte der Kirche, als dem Grunde unserer Seligkeit; sie lehrten also irrig a) von der Person, b) von dem Amte des Herrn.

2. Positive lehrten sie einen andern Weg zur Seligkeit als durch Christum, nemlich sie lehrten

   a. den trügerischen Weg menschlicher Weisheit διὰ τῆς φιλοσοφίας κτλ. II, 8 etc.,

   b. eine falsche Ascese,

   c. Verbindung mit der Geisterwelt. [1]

[1] Sollte der Commentar einige Beachtung und einigen Anklang finden, so würde ich deo volente noch einmal eine genauere Untersuchung über die Irrlehren zu Colossae anstellen und ich glaube, dass sich auch nach dem in den unten zu nennenden tüchtigen Arbeiten Gesagten noch manche neue Gesichtspunkte auffinden liessen.

Diese dürftigen Umrisse werden in der Erklärung des Briefes ihren bestimmteren Inhalt bekommen. Steiger, welcher in der sehr gelehrten und gründlichen Einleitung zu seinem Commentar alle über die Irrlehrer in Colossae vorgebrachten Meinungen zusammenstellt und beleuchtet, — kommt doch am Ende zu dem Resultate p. 103 sq.: „dass die Coloss. Irrlehre zu suchen sei auf dem weithingestreckten Boden des allgemeinen Orientalismus, welcher sich unter den Juden theils als Essäismus, theils als Kabbalismus gestaltete, unter den Christen und Judenchristen aber als Gnosis im strengeren Sinne des Wortes, doch in so verschiedener Art, dass auch die Ebioniten, wenn wir sie vermittelst Cerinths in das apostolische Zeitalter hinauf verfolgen, wenigstens theilweise, in diese grosse Classe hineingehören." Der Vollständigkeit wegen mögen die verschiedenen von Steiger angeführten Ansichten über die Irrlehrer in der Gemeinde zu Colossae in gedrängter Kürze hier einen Platz finden.

Ganz verwirft er und mit Recht die Meinung Etlicher, als seien die Irrlehrer Juden gewesen, die den Mantel des Christenthums umgehangen hätten, um die Christen ins Judenthum zurückzubringen, und zwar entweder *Johannesjünger* oder *Pharisäer*, strenge Anhänger des Gesetzes und der Tradition, oder endlich ascetisch gesinnte Juden irgend einer Art. — Allgemein anerkannt sei es, dass die Irrlehrer sich zum Christenthum bekannt hätten, trotz ihres resp. Judaismus; aber Etliche suchten den Ursprung dieses Judaismus ausserhalb Kleinasiens in Syrien oder in Aegypten, Etliche aber auch in Kleinasien.

Die erstere Ansicht, dass der Ursprung der Häresie ausserhalb Kleinasiens zu suchen sei, tritt nach Steiger hauptsächlich in folgenden zwei Hypothesen hervor:

A. „Die Irrlehrer, sagt man, theilten (mehr oder minder) die Geistesrichtung, die Grundsätze, die speculativen Theoreme

1. der Essäer in Palästina, oder der Therapeuten in Aegypten." Allein mit Recht behauptet Steiger, dass die Ver-

theidiger dieser Hypothese keine Berührungspunkte zwischen den Essäern und den Irrlehrern zu Colossae anzugeben vermocht haben — denn Ascese, allegorische Deutung des Gesetzes nach eigener Wählerei aus innerlichen Gründen seien ein nothwendiges Element aller jüdischen Theosophie;

2. der „*alexandrinisch* philosophirenden Juden oder Philonianer." Allein sowohl die Speculationen über den λόγος als die Engellehre Philos bieten, wie Steiger bemerkt, nicht mit christlichen Dogmen und Häresien, sondern auch mit rein orientalischen Häresien Aehnlichkeiten dar; überdies weist Steiger noch die Verschiedenheit des Philonischen Systems von dem, was im Briefe an die Colosser von den Irrlehrern angeführt wird, nach.

B. Die andere Ansicht über den kleinasiatischen Ursprung der Häresie stellt Steiger also dar:

„Die Verbreiter derselben theilten mehr oder minder die Geistesrichtung, die Grundsätze, die speculativen Theoreme

1. der Kabbalisten." Er deutet an, dass diese Hypothese in neuern Zeiten zu sehr vernachlässigt werde, wegen Zweifel vielleicht am Alter der Kabbala. Wenn nun auch angenommen werden kann, dass die kabbalistischen Schriften zum Theil sehr jungen Datums sind, z. B. *tractatus Sohar* erst aus dem vierzehnten Jahrhundert, so hindert das nicht, neben sehr jungen auch in das graue Alterthum hinaufreichende Quellen der kabbalistischen Schriften, so wie sie vorliegen, anzunehmen, cf. Tholuck *de ortu Cabbalae* Pfingstprogramm 1837. Jedenfalls hält Steiger diese Hypothese noch näherer Untersuchung werth.

2. „der jüdisch-gesinnten *Gnostiker* oder genauer: der Anhänger der orientalischen Theosophie, insofern dieselbe mit der positiven Religion des Alten (und später des Neuen) Testamentes (nach theosophischer Auffassung) vermengt wurde und so den Boden bildete, auf dem die in der christlichen Kirchengeschichte auftretenden gnostischen Sekten erwuchsen."

Schliesslich bezeichnet er die Geschichte zweier Sekten „als ein besonderes Feld von Analogieen zur historischen Veranschaulichung, Bestätigung und resp. Ausbildung" seiner Ansicht, nämlich die Sekte Simons des Zauberers und die Häresie Cerinths (cf. darüber Neander's apostolisches Zeitalter), wiewohl Cerinth wahrscheinlich erst nach Abfassung des Briefes an die Colosser auftrat und auch in manchen Hauptpunkten von den Coloss. Irrlehrern abwich, z. B. in der Lehre von der Schöpfung, welche sich als eine angefochtene nicht geradezu herausstellt; wenigstens polemisirt Paulus nicht direckt gegen ein Philosophem über die Schöpfung, welches auf den Demiurges Cerinths einen Schluss erlaubte. — Am Ende aber fasst Steiger seine Untersuchung in das eben angegebene allgemein gehaltene Resultat zusammen, und es möchte ganz unmöglich sein, auch durch die genaueste Untersuchung mit Gewissheit ein positiveres und bestimmteres Endresultat zu erzielen.

§ 3.

Authentie, Veranlassung, Zweck des Briefes.

Die Angriffe auf die Authentie des Briefes, welche erst in neuester Zeit von Mayerhof und Baur ohne Erfolg gemacht worden sind, haben unter andern Bähr, Olshausen und Huther so entschieden in ihrer Nichtigkeit dargethan, dass ihrer für meinen Zweck kaum Erwähnung zu geschehen braucht. Huther giebt überdies die positiven Beweise für die Aechtheit des Briefes aus Clemens Alex., Origenes, der Peschito, aus Tert. Cypr. etc. — Ich setze nur die vier von Mayerhof aufgestellten Verdachtsgründe gegen die Aechtheit des Briefes her, um den geneigten Leser, dem das *opus posthumum* nicht zur Hand sein möchte, zu veranlassen, die Widerlegung selbst zu übernehmen.

Mayerhof behauptet:

I. die Verschiedenheit der Sprache in dem Briefe an die Colosser mit der Sprache der nach seiner Meinung ächten Briefe

a) in lexicalischer Hinsicht, dass sowohl Lieblingsausdrücke fehlen, als ungewöhnlich viel ἅπαξ λεγόμενα vorkommen (?),

b) in grammatischer Hinsicht: es ist kein paulinischer, sondern ein matter (!!) Styl — Unbeholfenheit; es fehlen die grammatischen Lieblings-Constructionen, es finden sich abweichende Constructionen, z. B. ἀποθνήσκειν ἀπό etc. Jagen nach Synonymen p. 35, 36.

II. dass die paulinische Denk- und Darstellungsweise von der im Briefe an die Colosser sehr abweiche. — Bei den ächten Briefen lasse sich Paulus im paränetischen Theile gehen — im dogmatischen aber beobachte er gute Ordnung — hier umgekehrt. — Er behauptet sogar *Gedankenarmuth (!!)* des Verfassers p. 46 und Lehrverschiedenheit (!);

III. dass der Verfasser offenbar den Epheser-Brief müsse spoliirt haben — Zusammenstellung der Parallelstellen aus beiden Briefen p. 72—106. „Dass nun eine solche Benutzungsart seiner selbst dem Apostel zuzutrauen wäre, würde heissen, den geistvollen, gewandten, gedankenüberschwänglichen, kräftigen, selbständigen Paulus zu einem Geistesschwächling machen, und wo noch irgend gesunder Sinn ist und Verehrung für den Apostel, wird man ihm dergleichen nicht zumuthen";

IV. dass der Verfasser im Wesentlichen einen Irrthum Cerinths bekämpfe, der in späterer Zeit erst aufgetreten sei u. s. w.

Die Veranlassung zu dem Schreiben gab dem Paulus die Benachrichtigung des Epaphras über die Zustände zu Colossae, sowohl darüber, dass sie von Irrlehrern bedroht seien, als auch darüber, dass sie in geistlicher Liebe ständen (I, 8). — Da nun Epaphras der hauptsächliche Verkündiger des Evangeliums zu Colossae war, und die Colosser in Gefahr standen,

eine Beute (II, 8) der Irrlehrer zu werden, so bestätigt Paulus in apostolischer Auctorität die Predigt des Epaphras als das rechte Evangelium und giebt auch den Schwachen die äussern Merkmale des Evangeliums an (1, 23), stärkt somit die von Irrlehrern bedrohte Gemeinde. *Sanctionirung der von Epaphras verkündigten Lehre als ächt apostolisch und Befestigung der Colosser im rechten Glauben ist der nächste Zweck des Briefes;* die *caussa finalis,* (wie überhaupt die caussa finalis seiner ganzen Wirksamkeit) *Christi gloria,* die von den Irrlehrern verkannt und angefochten ward, sowohl in Bezug *auf seine Person* als *auf sein Amt.* — Er sucht aber seinen Zweck auf eine dreifache Weise zu erreichen:

1. *auf thetischem Wege:* durch Bestätigung des den Colossern verkündigten Evangeliums als des ächten; durch summarische Wiederholung desselben; durch eingestreute Paränesen, im Evangelium zu verharren etc.

2. *auf polemischem Wege:* durch Aufdecken der Irrlehre und Warnung vor den Irrlehrern;

3. durch Vermahnung zur Ausgestaltung des empfangenen christlichen Heiles in der Erkenntniss, im Leben und Wandel. Er legt auch besonderes Gewicht auf die Fruchtbarkeit des Evangeliums für das christliche Leben, wogegen die Irrlehre nur zur πλησμονὴ τῆς σαρκός diene.

Kurz sei nur noch bemerkt, dass als der wahrscheinlichste Abfassungsort Rom zu bezeichnen ist; die Zeit der Abfassung ist am wahrscheinlichsten Ende 62 oder Anfang 63 p. C. n. Andere Hypothesen haben weitläuftig besprochen u. A. Steiger und Huther, z. B. die von D. Schulz aus Breslau, der Brief sei aus Caesarea geschrieben (cf. l. l. § 5, 4.)

§ 4.

Gedankengang des Briefes.

Bevor ich nun den Gedankengang des Briefes kurz darzulegen versuche, erinnere ich an das Wort von Harless zu

Eph. 4, 24 p. 428 seines Commentars: „Der Apostel hat gewiss nicht so disponirt, wie jetzt der Ausleger thut; aber der Ausleger muss die tiefer liegende Ordnung des scheinbar Regellosen mit der Nothwendigkeit finden, mit welcher die Einheit des Gedankens dem erleuchteten Lehrer göttlicher Wahrheit und Weisheit eben so natürlich ist, als die menschliche Schwäche sie sich zuvor künstlich zurechtlegen muss, um sich nicht zu verwirren."

Man kann wie bei den meisten Briefen Pauli, so auch hier den dogmatischen und ethischen Theil deutlich sondern; ersterer reicht bis II, 19 incl. oder wenn man lieber will, bis Ende Cap. II; letzterer von II, 20 bis zu Ende oder auch resp. von III, 1 — fin. (cf. Comm.). Im Einzelnen ist dies der Gedankengang:

Nach dem Grusse V. 1, 2 versichert Paulus die Colosser seines Dankgebetes für ihren Glauben und für alle Gnadengüter, die sie durch die Verkündigung des Evangeliums erlangt und zu hoffen hätten, V. 3—6, und giebt dem Epaphras das Zeugniss rechter Lehre und Treue V. 7; er habe auch ihm (dem Apostel) ihre Liebe kund gethan V. 8. Darum habe er (Paulus) unaufhörlich für die Colosser gefleht um Fülle der Erkenntniss V. 9 und würdigen Wandel V. 10, 11, und sage Dank dem Vater dafür, dass Er die Colosser in das Reich des Sohnes versetzt habe V. 12, 13. Von nun an beschreibt er des Sohnes Werk V. 14, Person und Gottheit V. 15—19, kehrt mit V. 20 zu dem Erlösungswerke Christi zurück, und führt den Colossern zu Gemüthe, dass auch sie Antheil hätten an der Erlösung V. 21, 22, wenn sie sich nicht vom Evangelium abwendig machen liessen, das er ihnen als das wahre bezeichnet durch drei Prädicamente, deren letztes sein Diaconat ist V. 23, dessen Wesen und universelle Bedeutung er weiter entwickelt V. 24—29, und anwendet II, 1—3. Sein apostolisches Wirken und Kämpfen geschehe auch für die Colosser und alle, die ihn von Person nicht gesehen hätten, damit sie zu der alleinigen Weisheitsquelle, zu Christo, geführt werden.

Mit V. 4 tritt die Polemik gegen Irrlehrer direct hervor und setzt sich fort bis zum Ende des Kapitels, und zwar ist

V. 5—7 eine Ermuthigung der Colosser zum Kampfe wider die Irrlehrer auf Grund ihrer christlichen Erkenntniss und ihres christlichen Lebens;

V. 8. eine Ermahnung zur Vorsicht gegen die Verführer mit ihrer φλιοσοφία und κενὴ ἀπάτῃ.

Diese Warnung begründet er (ὅτι) durch Hinweisung auf die Gottheit Christi V. 9 und auf die Fülle des Heils, die sie durch die Taufe in Ihm haben V. 10, 11, in der Vergebung der Sünden durch seinen Kreuzestod V. 13, 14, und durch Besiegung der dämonischen Mächte V. 15. — Darauf basirt er die abermalige Ermahnung, sich nicht von Irrlehrern, die in engelgleicher Demuth und Gottesverehrung einhergehen wollten, richten und vom Evangelium abwendig machen zu lassen V. 16—19.

Nun folgt der ethische Theil Cap. II V. 20 bis zu Ende, dessen erstes Kolon noch wesentlich polemisch ist von 20—23. Paulus hält in diesem Theile den Colossern vor, was aus ihrem ἀποθανεῖν und συνεγερθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ für sie folgte, aus dem ersteren ihre Freiheit von der Welt Satzungen V. 20—23; aus dem andern ihr Streben nach den himmlischen Gütern, weil sie ein mit Christo in Gott verborgenes Leben führten, das einst offenbar werden würde III, 1—4; darum sollten sie alles Sündliche von sich abthun, als solche, die den alten Menschen abgelegt und den neuen angezogen hätten V. 5—11.

Im Einzelnen lassen sich folgende Theile unterscheiden:

1. allgemeine Ermahnungen
   a. Warnung vor „τὰ ἐπὶ τῆς γῆς" V. 5—9,
   b. Ermahnung zur Ausgestaltung der empfangenen „τὰ ἄνω" V. 10—17.
2. Haustafel V. 18—IV, V. 1.
3. Ermahnung zum beständigen Gebete V. 2—4 und zu christlichem Wandel in Wort und Werk V. 5, 6.
4. Empfehlung des Tychicus und Onesimus V. 7—9.

5. Grüsse von Pauli Begleitern v. 10—14. Grüsse an die Laodicäer V. 15 und ein Auftrag an dieselben V. 16, und ein Auftrag an die Gemeinde für den Archippus v. 17.

Schliesslich fügt Paulus Gruss, Bitte und Segen eigenhändig hinzu v. 18.

Dies ist in Kurzem eine Skizze des reichen Inhalts des Briefes, und man kann mit Recht sagen, Paulus habe darin die bedeutendsten Punkte der Dogmatik und Ethik berührt und summarisch festgestellt.

§ 5.

Einiges zur Literatur des Briefes.

Aus ältester Zeit sind hier vor allen zu nennen:

1. *Chrysostomus*, 12 Homilien über den Brief an die Colosser; in der Montf. Ausgabe im Bande XI unter dem Titel: Ἰωάννου Ἀρχιεσπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν. Chrysostomus giebt gewöhnlich zu Anfang eine Worterklärung des Textes und wendet dann die gewonnenen Resultate in freier Anknüpfung an das göttliche Wort auf seine Gemeinde an, meist in ächt evangelischer Gesinnung und mit tiefem Blicke in die menschlichen Herzen. Er giebt aber auch manche zu künstliche und unhaltbare Auslegungen. (Sorgfältig verglichen.)

2. *Hilarius* Commentar über die 13 Paulinischen Briefe, welcher den Namen des Ambrosius trägt, und gewöhnlich als Ambrosiaster citirt wird. Steiger führt als Epimetrum Proben daraus an und vermuthet, dass der ganze Commentar eine Compilation sei. Es findet sich darin manche gelungene Auslegung.

3. *Theodoretus*, Bischof von Cyrus in Syrien, † 457, hat fast zu allen alttestamentlichen Büchern und zu den XIV Briefen Pauli Commentare verfertigt von vorzüglichem Werthe für den Kritiker und Exegeten, jedoch mehr um den grammatischen und Wortsinn zu erkennen, als um in die Fülle und Tiefe und Verbindung der Paulinischen Gedanken einzudringen. Opera

omnia cura et studio Jac. Sirmondi Lut. Par. 1642 fol. Hallische Ausgabe von Johann Ludwig Schulze V Tom. 8. 1769—1774, Colosserbrief im 4. von Johann August Nösselt besorgten Bande.

4. *Oecumenius*, Bischof zu Tricca in Thracien um das Jahr 1000. Er schrieb *commentarios sive catenam ex patribus contextam in Act. Apost., in omnes Pauli et cath. epist. etc. gr. et lat. interprete Ioanne Hentenio, emendatore et praelectore hui. edit. Frd. Morello tom. 3. Lut. Par. ap. Car. Morellum* 1630. *fol.* Auszüge aus Chrysostomus, Theodor., Basilius, Seleuc., Photius u. A.

5. *Theophylactus* aus Konstantinopel, Erzbischof von Acride und Metropolit von ganz Bulgarien, lebte noch 1107. Ebenfalls Excerpte aus Kirchenvätern, besonders Chrysostomus. Hauptausgabe Venedig 1754—1763 fol. 4 Bde.

Diese werden gewöhnlich in den Commentaren benutzt. Ausserdem:

6. *Thomas* ab Aquino († 1274). Comm. in epistolas Pauli. Antw. 1591.

Von den Reformatoren nennen wir die allbekannten Commentare von

7. 8. *Calvin und Beza;* ferner:

9. *Melanth. enarr. epist. ad Colossenses,* von mir in einer ältesten Ausgabe, welche auf der Barther Kirchenbibliothek sich befindet, benutzt. Ein fortlaufender Commentar, wie die Calv., ist diese *enarratio* freilich nicht, sondern Melanth. greift nur die Stellen, welche dogmatischen Gehalt haben, heraus, erklärt auch selbige nicht genugsam aus dem Texte, sondern mehr nach den ihm schon geläufigen evangelischen Grundanschauungen. Auch fügt er manchmal lange Excurse hinzu, worin er nicht sowohl auf die in Colossae verbreiteten Irrlehren, als auf die Gegensätze seiner Zeit Rücksicht nimmt. Manchmal wird er auch ganz objectiv, wie zu 2, 8 in der langen Abhandlung *de philosophia.* Hauptsächlich aber blickt bei ihm das Streben durch, die Irrthümer des Katholicismus

klar herauszustellen und zu besiegen, und da er darin seine Lebensaufgabe erblickte, so konnte er für die ruhige Haltung und das sichere Fortschreiten eines Commentars den rechten Standpunkt nicht gewinnen. Inwiefern der Commentator die Gegensätze seiner Zeit berücksichtigen müsse und warum, sagt Harless in der Vorrede zu seinem Commentar zum Briefe an die Epheser.

10. *Justiniani explanationes in omnes epist. S. Pauli Lugd. Bat.* 1612, ein nicht unbrauchbares Werk des durch seine gründliche patristische Gelehrsamkeit bekannten Jesuiten.

11. *Cornelii a Lapide, Comm. in omnes epist. Pauli* Antw. 1614 und öfter. Er führt auch treffende Aussprüche der Väter an und hat manchmal, wenn nicht confessionelle Befangenheit hervortritt, wie bei 1, 24 und anderswo, treffliche Bemerkungen, dem vorigen verwandt.

12. *Grotii, Comm. in N. T.* mangelhafte, zum Theil ganz falsche Auffassung der Paulinischen Lehre, insbesondere kein Verständniss des Unterschiedes von Natur und Gnade, keine Einsicht in die Heils-Oeconomie, doch zum Theil gute philologische Bemerkungen. Nennen wir dazu gleich

13. *Calov*, seinen Gegner, der zuerst des Grotius Commentar voranschickt, ihn vom orthodox-lutherischen Standpuncte aus widerlegt und seine Bemerkungen anknüpft. Biblia illustrata 4 Bde. († 1698).

14. *Georgii Calixti in ep. Pauli ad Col. expositio literalis Brunsw.* 1654. 4to. Ein Collegienheft.

15. *Expositio epistolae Pauli ad Col. per Rev. in Christ. patrem Joh. Salisburiensem episcopum in lucem edita.* (*Auct. Joh. Davenant*). Neue Ausgabe Genf 1655. 4. Eine Fundgrube für die Exegese des Briefes.

Noch sind zu nennen:

16. *Salomo van Til, commentarius in quattuor Pauli epist.* Amst. 1726. 4to. Unser Brief von p. 315—396. *opus posthum.*

17. *Joh. Hen. Suiceri, comm. critico-exeg. in epist. S. Paul. ad Col., Theol. Christ. compendium.* Zürich 1699.

Bekannter sind schon folgende Commentare zu dem Briefe:

18. aus dem *Koppe*'schen Werk: *N. T. ed. Koppe*; der Commentar zu unserm Briefe darin ist von Heinrichs — bekannt wegen der ungenauen grammatischen Exposition und der Verflachung des Sinnes.

19. *Storr, dissertatio exeg. in epist. ad Col. Tübingae* 1786. (*Opucs. II p.* 120—240.)

20. *Flatt,* Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Philip. Col. Thess. und den Philemon. Herausgegeben von Kling. Tübingen 1829.

Endlich aus neuester Zeit mehrere gediegene Werke von:

21. *Bähr,* Pfarrer zu Eichstätten. Basel 1833.

22. *Steiger (Wilhelm),* ordentlichem Lehrer der Exegese an der theologischen Schule zu Genf. Kleine Paulinische Briefe. Erster Theil. Der Brief an die Colosser. Erlangen 1835.

23. *Böhmer,* Theologische Auslegung des Paulinischen Sendschreibens an die Colosser. Breslau 1835.

24. *Olshausen,* Biblischer Commentar etc. 4r Band. pag. 303—414. Königsberg 1840.

25. *Huther,* Commentar über den Brief an die Colosser. Hamburg 1841.

Die 21, 22, 23, 25 genannten Commentare habe ich besonders sorgfältig verglichen und sage den Herren Verfassern für manche Belehrung und Anregung aufrichtigen Dank. — 24. fiel mir erst in die Hände, als die Durcharbeitung fast vollendet war.

Schliesslich nenne ich noch einige Schriften und Aufsätze, welche theils Einleitungen in den Brief enthalten, theils in irgend einer Weise hierher gehören, nemlich:

1. *Guil. Böhmer, isagoge in epist. a Paulo apostolo ad Col. datam theol. hist. crit. Berol.* 1829.

Aus älterer Zeit:

2. *C. G. Hoffmann, introductio in lect. epistolae Pauli ad Col. Lipsiae* 1749. 4.

3. *Joannis Wesselii de Christ. imagine invisil. Dei dissertatio. Lugd. Bat.* 1721. 4°.

4. *D. Schulz,* Studien und Kritiken 1829. Ueber Ort und Zeit der Abfassung des Sendschreibens p. 410 sqq. und 535 sqq.

5. *Ueber Col.* 1, 15—20 von Dr. Schleiermacher, Studien und Kritiken 1832. Heft 3. p. 499 sqq. Eine der misslungensten Erklärungen des grossen Theologen und häufig und gründlich widerlegt, z. B.:

6. *von M. J. E. Osiander*, Prof. zu Maulbronn, evangelisch-dogmatischer Versuch über Col. I, 15—20, mit Rücksicht besonders auf Dr. Schleiermachers Auslegung. Stud. und Krit. J. 1833. Heft 1. p. 104—125.

7. *Matthias Schneckenburger,* Studien und Kritiken 1832. 4s Heft. p. 840—850.

8. *Osiander,* über die Colossaeischen Irrlehrer, in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1834. Heft 3. p. 96—182.

9. *Rheinwald, de pseudo-doctoribus Colossensibus.* Bonn 1834.

10. *Der Brief an die Colosser* mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft von Dr. E. G. Mayerhoff, Lic. der Theol. etc., nach dessen Tode herherausgegeben von Johann Ludwig Mayerhoff, Prediger der Parochie Zepernick. Berlin 1838.

AUSLEGUNG.

CAP. I.

V. 1 u. 2. UEBERSCHRIFT UND GRUSS.

V. 1.

Paulus nennt sich in der Ueberschrift mit seinem apostolischen Amtstitel und das geschieht deshalb, um das von ihm verkündigte Evangelium als das wahrhaft christliche zu bezeichnen und in der ganzen Fülle apostolischer Auctorität den Irrlehrern entgegenzutreten.

Zu grösserem Nachdrucke fügt er noch hinzu διὰ θελήματος θεοῦ. Dieses steht im Gegensatz zu einem menschlichen Willen überhaupt und zu dem eignen Willen insbesondere, und ist sowohl Ausdruck seiner gottverliehenen Apostelwürde, als es von des Apostels Seite alles eigne Verdienst, alles Rennen und Laufen ausschliesst, so dass θελήματος den Begriff der göttlichen εὐδοκία in sich begreift.

Timotheus erhält bloss das Prädikat ὁ ἀδελφός. Der besstimmte Artikel weist darauf hin, dass er allgemein bekannt war als Pauli Begleiter und *amanuensis*; das ἀδελφός stellt ihn den Colossern gleich, die auch so genannt werden; Paulus bezeichnet damit die nicht amtliche Stellung des Timotheus, würden wir nach moderner Anschauungsweise sagen, und er macht dadurch bemerklich, dass er nicht auch eben so in des Timotheus Namen den Brief verfasst habe; doch zeichnet er dadurch, dass er auch in des Timotheus

Namen den Colossern seinen Gruss entbietet, ihn besonders aus und zieht ihn näher zu sich heran als die Mitchristen, deren Grüsse er IV, 10 sqq. ausrichtet [1].

V. 2.

In V. 2 werden die Heiligen zu Colossä als Empfänger des Briefes namhaft gemacht und ihnen ein Segenswunsch zugeschrieben.

Τοῖς ἐν Κολασσαῖς. — Dies ist die von den besten Cod., namentlich *A. B. C.* unterstützte und deshalb von Lachmann in den Text aufgenommene Leseart. Es ist denkbar, dass Paulus ohne Untersuchungen über die feinere Gräcität nach der von Phrygiern gehörten Aussprache diese Schreibweise acceptirt habe. — Uebrigens ist wohl nicht sonderlich zu urgiren, dass Paulus nicht τῇ ἐκκλησίᾳ κτλ. schrieb, wie sonst öfter; es sind eben alle in Colossae anwesenden Christen gemeint und jeder insbesondere, abgesehen von ihrem Gemeindeverbande.

Τοῖς ἐν Κολασσαῖς ἁγίοις nehme ich zusammen und fasse ἅγιοι als die solenne und bekannte Benennung der Christen auf. Ἅγιος aber bezeichnet nicht bloss „vom gemeinen Wesen und Gebrauch abgesondert, Gotte vorzugsweise geweiht", sondern dem Wortverstande nach „heilig", d. i. dem innersten Wesen nach von Sünden gereinigt, nicht absolut sündenrein, nicht φύσει ἅγιος, was nach Cyr. Alex. cath. V. nur von Gott zu prädiciren ist, sondern μετοχῇ καὶ εὐχῇ — heilig in dem Sinne, dass der heilige Geist sie beseelt, die Sünde in ihnen überwunden hat, so dass das Leben des ἅγιος nicht mehr unter der Potenz der Sünde auftritt, sondern vom heiligen Geiste getragen wird. — Die ἅγιοι erachtet Paulus für πιστοὶ ἀδελφοί [2], treue zuverlässige Brüder — so ist das πιστός zunächst zu verstehen — Brüder, die in ihrem Glauben beständig bleiben, und sich nicht von der rechten Lehre abziehen

[1] Lachmann liest V. 1 *Χριστοῦ Ἰησοῦ* und zu Ende V. 1 auch *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, doch scheint mir nicht genugsam Grund verhanden, von der Recepta abzuweichen. Eher möchte der Zusatz V. 2 *καὶ Κυρίου κτλ.*, den Griesbach entfernt hat, weil nur *D. E.* 17. 39. 46. al. 4. Syr. Erp. Aeth., einige lat. Cod. und Interpreten, Chrys. Theod. Euth. Theoph. etc., dafür sind, mit Lachmann in Klammer zu schliessen sein.

[2] Chrys. paraphrasirt: *πιστοὶ οὐ διὰ τὸ πιστεύειν καλούμεθα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστευθῆναι παρὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια, ἅπερ οὐδὲ ἄγγελοι πρὸ ἡμῶν ᾔδεσαν κτλ.*

lassen. — Worin die ἀδελφότης der Christen ihren immanenten Grund habe, zeigt das an ἀδελφοῖς gehängte ἐν Χριστῷ [1] (welches oft so ohne weitere Verbindung Personennamen hinzugefügt wird). Da ein jeder Christ zu Christo dasselbe Verhältniss hat als der Erlösete zu seinem Erlöser, und die Gläubigen aus dem Blute Jesu geboren sind — so ist in Ihm das brüderliche Verhältniss der Christen unter einander begründet.

Nun erwarteten wir eigentlich den Acc. χάριν καὶ εἰρήνην scl. εὔχεται — doch ist der Dativ als Adresse zu betrachten — wie wir ihn ja auch gebrauchen — und zum Nominativ als dem eigentlichen ἀσπασμός ist ἔστω zu ergänzen. Die χάρις geht der εἰρήνη voran; beide in ihrer Allgemeinheit werden dadurch sehr bestimmt, dass *der Apostel* diesen Segenswunsch ausspricht, und zugleich in dem ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν die Quelle der Gnade und des Friedens anzeigt. Es ist die Gnade Gottes im christlichen Sinne, wornach Gott uns zu seiner Gemeinschaft in Christo beruft, darin erhält und den göttlichen Frieden in der Seele wirkt. Diese εἰρήνη ist die Ruhe der Seele, welche Gottes Zorn nicht mehr fürchtet, aber nicht bloss dieser Quietismus, sondern auch *positive* das Durchdrungensein vom göttlichen Lebenselement und Wirken in demselben. Es ist die εἰρήνη, die nicht mehr gestört und unterbrochen wird durch allerlei Zweifel, sondern die da ist ὑπερέχουσα πάντα νοῦν Phil. IV, 7.

In dem ἀπό ist die Quelle angegeben, aus welcher Gnade und Friede fliessen. Es ist *die* Präposition gewählt, welche in weitester Beziehung das Herkommen von etwas andeutet, nemlich ἀπό. Die nähere Bestimmung, wie die χάρις und εἰρήνη vom Vater ausgehe, enthält die Ausführung des ganzen Briefes.

V. 3—8. SPECIELLE DANKSAGUNG.

Wie billig hebt der Apostel nach dem Grusse immer mit einer Danksagung (oder Doxologie wie Gal. 1 *V.* 5) *an und geht dann zu Gebet und Fürbitte über.*

Anstatt die Colosser selig zu preisen für die V. 4 genannten von ihnen prädicirten Gnadengüter, dankt der Apostel Gott dafür,

[1] Lachmann *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gleichfalls nach guten Auctoritäten *A. D. a. p. m. F. G.* Pesch. Vgt. Ital. etc.

wodurch er die Leser alsdann sowohl ermuntert, als auch zu treuer Bewahrung solcher Güter verpflichtet. — Ob der Pluralis εὐχαριστοῦμεν den Timotheus mitbefasst oder nicht, lässt sich nickt sicher ausmachen. — Dass Paulus in andern Briefen auch im Grusse noch andere Personen nennt und dann im Singular εὐχαριστῶ fortfährt, ist freilich noch nicht geeignet, daraus zu schliessen, dass der Apostel hier mit dem Plur. nur an sich gedacht habe —, wohl aber möchte dafür sprechen, dass nach dem Grusse Timotheus keineswegs als Mitverfasser des Briefes anzusehen ist, der Apostel also auch nur von seinem Dankgebet und seiner Fürbitte an die Colosser schreibt.

Statt καὶ πατρὶ liest Lachmann τῷ πατρί nach guten Cod. z. B. *Cant. a. p. m.* und *G.* — *B.* lässt sowohl τῷ als καί aus. — Der Sinn ist derselbe, nur wird durch die Leseart τῷ *die* Exegese, welche jedenfalls auch statthaft ist, dass der Vater eben so gut der Gott als der Vater Christi genannt wird (wie der Herr selbst sagt Ev. Joh. XX, 17) ausgeschlossen und Gotte der Dank dargebracht als dem Vater unseres Herrn Jesu Christi. — Er ist der Vater Jesu Christi κατ' οὐσίαν, wir können nur τέκνα τοῦ θεοῦ heissen κατὰ χάριν. Es ist die wesentlich christliche Bezeichnung des allmächtigen Gottes. Dass die Erklärung κατ' οὐσίαν nicht willkürlich hingestellt wird, zeigt besonders die V. 13 bis 23 gegebene Christologie.

Es ist streitig, ob das πάντοτε zu εὐχαρ. oder zu προςεύχομ. genommen werden müsse. Sinn des Ganzen und Stellung des πάντοτε müssen hier entscheiden, nicht Vergleichung mit Parallelen. (Denn es liegt auf der Hand, dass dem Apostel frei stehen musste, hier so und an einer andern Stelle anders zu verbinden.) Die Stellung spricht für die Verbindung mit προςευχόμενοι. Es entsteht nur die Frage, wie wir ein solches perpetuirliche Gebet Pauli für die Colosser zu verstehen haben. In 1 Thess. V. 17 tritt das unaufhörliche Gebet (ἀδιαλείπτως προςεύχεσθε) als absolute Forderung an jeden Christen auf; II Thess. 1 V. 11 versichert Paulus, dass er πάντοτε für die Thessalonicher bete; auch Luc. 18, 1 ist das πάντοτε προςεύχ. als ein nothwendiges Postulat bezeichnet (τὸ δεῖν). Wie ich nun hier das πάντοτε προςευχ. auffasse, habe ich in dem ursprünglich lateinisch verfassten Commentar so auseinandergesetzt: *Oratio non solum est verbalis, sed*

generaliter totius hominis ad Deum inclinatio atque in Eum quasi immersio, ita ut tota vita nostra ex divina semper hauriatur, omniaque quae nobis eveniunt, ut a Deo missa, agendaque officia ut a Deo tradita accipiantur et absque verbis prolatis vel ore vel corde singulis momentis. Atque hoc quidem modo Paulus semper orabat. Sed si illud „περὶ ὑμῶν" respexerimus, fieri non potuit, ut semper Colossensium recordaretur explicite et nominatim, quum multis ecclesiis sibi esset consulendum quae non minus apostoli flagitabant supplicationem; sed oratione illa perpetua, qua utebatur, apostolus is est redditus, qui non solum Colossensibus, sed etiam universae ecclesiae singulis momentis posset auxiliari." — Es wird also mit einem Worte das ganze apostolische Leben und Wirken Pauli von ihm als eine perpetuirliche προςευχή bezeichnet, welche die Colosser ebensowohl als alle andern Gemeinden zu jeder Zeit umfasste. Wollen wir das προςεύχ. nicht so allgemein nehmen, so müssen wir mit Crell und Andern das πάντοτε abschwächen durch ein *diligenter*. — Soll das πάντοτε zu dem weit entfernten εὐχαριστοῦμεν gezogen werden, so giebt sich dadurch die anhaltende apostolisch freudige Danksagung für die den Colossern widerfahrene Gnade kund, und die Besorgniss und Fürbitte tritt mehr zurück —, wir danksagen fortwährend in unserem Gebete — in dem Sinne: immer danksagen wir, wenn wir für euch beten, oder: so oft ich für euch bete, ist mein Gebet eine Danksagung — das wäre zu viel gesagt —; πάντ. zu προςεύχ. construirt aber würde das Hauptgewicht auf die Fürbitte legen, — welches auch dem folgenden Inhalte des Briefes angemessen ist. Deshalb und wegen der Stellung und da V. 9 das πάντοτε wieder aufgenommen wird durch das οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προςευχόμενοι, verbinde ich πάντ. mit προςεύχ.

V. 4.

In V. 4 wird die Veranlassung und der Grund der apostolischen εὐχαριστία und προςευχή angegeben, nemlich dass Paulus gehört habe (d. part. aor. ist zu bemerken, woraus jedoch allein nicht sicher zu schliessen ist, dass der Apostel nicht selbst könne die Gemeinde gestiftet haben. Er konnte ja nachher gehört haben, welch' gute Frucht sein Wort getragen habe):

1. τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησ. Die πίστις hat im Paulinischen Sprachgebrauch zugleich die Bedeutung der *fiducia* — geht somit

auch auf den Willen; die *fiducia* aber hat *implicite* das Fürwahrhalten des heiligen Evangeliums von Christo und Anerkennung Jesu als des Heilandes. — Durch das ἐν Χρ. Ἰησ. ist das fortwährende Beharren des Glaubens in Christo ausgedrükt, welches sich nach aussen zeigt in dem zunächst vom Apostel hervorgehobenen Grunde zur Danksagung, nemlich

2. in der *ἀγάπη*. Wir fassen dieses *ἀγάπη* im allerallgemeinsten natürlich christlichen Sinne sowohl von der liebevollen Gesinnung als von den Liebeserweisungen εἰς πάντας τοὺς ἁγίους auf. Es hat hier die Liebe als Frucht des Glaubens ebenfalls den zweiten Platz wie 1 Cor. 13, 13, unbeschadet, dass sie grösser ist als der Glaube, weil sie nicht bloss göttlicher Wirkung, sondern auch göttlichen ewigen Wesens und die höchste Manifestation des Glaubens ist. Die Liebe erstreckt sich εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, das können wir zunächst auf alle zu Colossä befindlichen ἅγιοι beziehen, sodann ganz allgemein auf alle Heiligen aller Orten (Paulus eingeschlossen), für welche sie beteten und vielleicht auch in anderer Weise in Liebe thätig waren. Wollte man das πάντας sehr urgiren, so wäre darin angedeutet, dass die Colosser keinen engherzigen Unterschied machten, sondern alle Christen mit Liebe umfassten. Die Nennung der ἅγιοι als Object der Liebe schliesst andere Objecte, d. i. die *extraneos*, nicht aus, doch kam es hierauf dem Apostel nicht an in diesem Falle. Uebrigens ist die Leseart streitig. Lachmann liest statt τὴν der Recepta ἣν ἔχετε εἰς πάντ. κτλ. nach bedeutenden Autoritäten, z. B. Cod. *A. C. D. a. p. m. E. F. G.*, vielen Minusc., Cod. und Uebersetzungen Copt. Vulgata, Itala, Arm. etc. — wornach Lachmann's Leseart den Vorzug verdient. Nach dieser schliesst sich auch das folgende

V. 5.

διὰ τὴν ἐλπίδα [1] κτλ. um so ungezwungener an ἀγάπην V. 4 an und braucht nicht auf das entfernte εὐχαριστοῦμεν V. 3 bezogen zu werden, dass also in dem Falle V. 4 Grund und Veran-

[1] Chrys. bemerkt dazu: *τὸ ἀσφαλὲς ἔδειξεν*. Das Folgende fasst er als einen Tadel auf, indem er zu *ἣν προηκούσατε κτλ.* bemerkt: *ἐνταῦθα πλήττοντος αὐτούς ἐστι τὸ ῥῆμα, ὅτι πολὺν χρόνον ἔχοντες μετέστησαν κτλ.* und *παρόντος* nimmt er *μεταφορικῶς* — *οὐ παρεγένετό φησι καὶ ἀπέστη ἀλλ' ἔμεινε καὶ ἔστιν ἐκεῖ.*

lassung, V. 5 aber das eigentliche Object der Danksagung angegeben wäre, welches in dem von den Colossern gehofften und ihnen im Himmel aufbewahrten Gute bestände. Dass der Apostel aber von den Colossern sagt, sie hätten Glauben und Liebe etc. um der Hoffnung willen *sepositam eis in coelis*, scheint manchen ein unreines und der jetzigen (!) Klarheit und Reinheit der Principien widerstreitendes egoistisches Motiv in den Glauben und in die Liebe zu bringen. Allein wenn dies überhaupt ein Egoismus genannt werden kann, ist's doch nicht ein *egoismus merus sed verus* — wornach alles, was wir glauben, lieben und thun, nicht etwa deshalb geschieht, dass wir dabei verloren gehen, sondern dem gehofften Ziele immer näher kommen, cf. Matth. V, 12. Luc. 6, 23. Uebrigens steht ἐλπίς *spes pro se sperata.* Das διά ist aber nicht im Sinne des subjectiven Motives, sondern in dem Sinne aufzufassen, dass in der ἐλπίς der objective Grund der ἀγάπη und die objective wirkende Macht liegt, die in die Liebe treibt, nicht „*ut accipiatis, sed quod habetis*".

In dem ἀποκειμένην ist angedeutet, dass das ἀγαθὸν ἐλπιζόμενον für die Colosser bereits in Sicherheit gebracht sei, zumal da in dem Beisatze ἐν τοῖς οὐρανοῖς der höhere unangreifbare Verwahrungsort der ἐλπίς angegeben ist. Wir müssen aber diese ἐλπίς von der vollkommenen im Leben nach dem Tode stattfindenden Realisirung dessen erklären, was hier nur als Stückwerk und als Angeld von Gottes Gnade den Colossern zu Theil geworden ist, wie der Apostel auch gleich weiter fortfährt: ἣν προηκούσατε, von welcher (nemlich ἐλπίς) ihr im Voraus gehört habt, ehe ihr noch die vollständige Erfüllung sehen könnet. — Weiter giebt der Apostel an, dass solches Hören ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, τοῦ εὐαγγελίου in der Predigt der Wahrheit, nemlich des Evangeliums geschehen sei. λόγος wird hier gebraucht von dem lebendigen Worte der mündlichen Predigt (wie 1 Cor. 1, 18 ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), der Wahrheit, welches durch den epexegetischen Zusatz näher als das Evangelium bestimmt wird. Obgleich τῆς ἀληθείας unbeschadet des Sinnes fehlen könnte, steht es hier doch *cum emphasi*, indem dadurch der Apostel hervorhebt, dass diese von ihnen gehörte Predigt wahr und zuverlässig sei, um dadurch die Herzen in der verkündigten Wahrheit zu bestärken.

wird dies Evangelium den Colossern durch äusserliche und innerliche Merkmale näher beschrieben. Dadurch erhellt gleich zu Anfang die Hauptabsicht des Apostels, den Colossern das ihnen gepredigte Evangelium durch apostolische Autorität zu sanctioniren.

Er sagt aber vom Evangelium zuerst:

1. τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς. *scl.* εὐαγγ. *quod venit ad vos* (so παρεῖναι mit εἰς auch bei den Klassikern oft im Sinne: sich einstellen) das part. praes. mit Imperfectbedeutung. — Es ist das wahrhaftige Evangelium wirklich zu den Colossern gekommen, daran sollten sie es am ersten erkennen.

2. Das zweite Kennzeichen des wahren Evangeliums für die Colosser ist ein inneres Merkmal, dass es Frucht schafft in der ganzen Welt. Wegen des mit Lachmann nach guten Autoritäten auszulassenden καὶ vor ἔστι καρποφορούμενον [1] ist das Merkmal der Katholicität, was in dem ἐν παν. τ. κόσμῳ liegt, nicht besonders hervorgehoben, sondern es kommt dem Apostel hier darauf an, auzudeuten, dass das Evangelium überall sich fruchtbringend *in continuo* beweise (dies liegt in der periphrastischen Construction), im Gegensatz zu unfruchtbaren Geheimlehren. Worin diese Frucht bestehe, giebt er hier nicht speciell an, das ergiebt die weitere Darstellung. *In summa* hatte aber der Apostel die Frucht des Evangeliums schon bezeichnet in V. 4. 5. in πίστις ἀγάπη ἐλπίς. Lachmann's Leseart καὶ αὐξανόμ. hat die besten Auctoritäten für sich und kann deshalb nicht verworfen werden, und man konnte dies als ein drittes Merkmal des Evangeliums auffassen, wornach es wie der Sauerteig die Masse durchsäuert und weiter um sich greift, sowohl local als über die örtlichen Verhältnisse hinaus, und so eine Missionsthätigkeit entwickelt — welches am meisten der Fall ist, je lebendiger das Evangelium von den Gemüthern ergriffen wird.

Das καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν fügt Paulus hinzu, um sie dadurch auf ihre eigene Erfahrung hinzuweisen. Der relative Zusatz ἀφ' ἧς ἡμέρας κτλ. ist ebenso wohl eine lobende Anerkennung der Colosser als insonderheit eine Lobpreisung des Evangeliums, welches sogleich Frucht schafft, nachdem es gehört und erfasst ist. Zu dem

[1] Chrys.: *καρποφορούμενον διὰ τὰ ἔργα αὐξανόμενον τῷ πόλλους παραλαμβάνειν, τῷ μᾶλλον στηρίζεσθαι.*

Hören muss aber nothwendig das ἐπιγιγνώσκειν kommen, wenn nicht das Evangelium als *sonitus inanis* verhallen soll. Dies Verbum wird von Manchen, unter Anderen v. Bähr, mit *an*erkennen übersetzt; er kann es in dem Sinne nicht meinen, als das Anerkennen von Seiten des Subjects ein Zugeständniss fordert, sondern wohl: durch Erkennen zu seinem Eigenthume machen. Es soll nicht heissen, die Forderung, welche die χάρις τοῦ θεοῦ an das Erkenntnissvermögen macht, für gültig erklären, sondern es soll vielmehr heissen, dass sie die Gnade Gottes in ihr innerstes Lebensbewusstsein aufgenommen haben und somit von ihrer Wahrheit durchdrungen sind. (Es mag sich γιγν. und ἐπιγ. also unterscheiden wie unser Kennen und Erkennen, d. h. durch Kenntnissnahme und bei derselben sich zum geistigen (oder geistlichen) Eigenthume machen. Während im γιγν. nur der Act der Kenntnissnahme oder auch schon das Wissen enthalten ist, wird dagegen im ἐπιγ. immer noch der *processus* angedeutet, wodurch ich den Gegenstand in mein inneres Bewussfsein einführe.) Das Object des Erkennens ist hier die χάρις τοῦ θεοῦ, d. i. die Gnade, welche Gott dem menschlichen Geschlechte, also auch den Colossern in Christo erwiesen hat. Das emphatische ἐν ἀληθείᾳ[1] באמת *in veritate* gehört als Adverbial-Zusatz zu ἐπέγνωτε — und weiset auf die *eigne* Erfahrung von der Gnade Gottes hin, wobei keine Täuschung obwalten könne.

V. 7.

Nachdem Paulus nun so das wahre Evangelium den Colossern durch äussere und innere Merkzeichen hat kenntlich gemacht, geht er auf das erste Merkzeichen des Evangeliums, welches er V. 6 init. angeführt hatte, zurück und redet von der Verkündigung des Epaphras, die mit diesem so eben auseinander Gesetzten vollkommen übereinstimme. Dies liegt in dem: Καθὼς (καὶ) ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ κτλ. *sicuti (etiam) didicistis ab Epaphra.*

Dieses ἐμάθετε in dieselbe Zeit mit παρόντος zu setzen, sind wir freilich nicht gezwungen. Man könnte die erste Verkündigung als früher geschehen betrachten, ihre Belehrung durch Epaphras als später eintretend. Indessen da hier der Apostel die Colosser an

[1] Chrys.: οὐκ ἐν λόγῳ φησιν, οὐδὲ ἐν ἀπάτῃ, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς τοῖς ἔργοις.

den Epaphras namentlich erinnert und an das von ihm den Colossern gepredigte Evangelium; da er ihn durch 2 Prädicamente als ihm selbst, dem Apostel und den Colossern besonders theuer darstellt und auszeichnet: so mag der Schluss nicht übereilt sein, wenn wir ihn demnach als den *Haupt*gründer der Colossischen Gemeinde ansehen. Lachmann lässt nach bewährten Cod. *A. B. C. D.* * *F.* al. das καὶ vor ἐμάθετε weg und dann gewinnt es allerdings das Ansehen, als verwiese der Apostel ohne weiteres auf die Verkündigung des Epaphras und stelle sie mit dem von ihm Gesagten als identisch dar. Es hat das ἐμάθετε eigentlich kein Object, dem Sinne nach aber ist τὸ εὐαγγ. das Object.

Zuerst setzt nun der Apostel den Epaphras zu sich in Verhältniss, indem er ihn seinen ἀγαπητὸς σύνδουλος nennt, wodurch er ihn mit sich unter denselben Herrn stellt und ihn durch das ἀγαπ. seiner Liebe vor den Colossern versichert; sodann nennt er ihn im Verhältniss zu den Colossern den πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, welche beide Prädicate ihn nothwendig vor den Colossern hochstellen, und das Vertrauen zu ihm und dem von ihm verkündigten Evangelium, wenn es erschüttert war, wieder herstellen mussten. (Lachmann liest ὑπὲρ ἡμῶν i. e. *nostra vice*, wodurch Epaphras apostolisches Ansehen erhielte. Doch ist die Leseart durch Cod. nicht genugsam unterstützt, nur *A. D. gr.* * *G.*) Διάκονος ist wegen des ὑπὲρ ὑμῶν nicht als Bezeichnung der bekannten Diaconatswürde zu verstehen, sondern allgemein als Diener Christi, und hebt die dienstliche Seite hervor, während ὑπηρέτης auf persönliche Dienste gehen würde. Τοῦ Χριστοῦ ist gen. subj., anzuzeigen, dass sein Dienst von Christo kommt (der ihn in Dienst genommen oder einer der Christo dient), und seine Wirksamkeit auf die Colosser erstreckt. Der Person wird das Prädicat πιστός, treu, zuverlässig gegeben, welche Eigenschaft man an einem Diener nach 1 Cor. IV, 2 ja am meisten sucht.

V. 8.

In V. 8 zeigt uns Paulus den Epaphras noch nach einer anderen Seite hin in seinem Diaconat *treu geschäftig*, insofern er dem Apostel kund gethan habe τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι *caritatem vestram in Spiritu (S.)* Bei dergleichen engen Verbindungen zweier Subst. mit einander durch eine Präposition zu einem Begriffe wird

oftmals von den neutestamentlichen Autoren die Wiederholung des Artikels unterlassen, wodurch dann beide Substantiva noch mehr in einen Begriff zusammenschmelzen, so dass hier ἀγάπη ἐν πνεύματι fast gleichbedeutend ist mit ἀγάπη πνευματική, der aus dem heiligen Geiste geborenen und in ihm gepflegten Liebe.

Ob Paulus diese Liebe meine, insofern sie ihn zum Objecte habe, wie die meisten Commentatoren wollen (unter den neueren Bähr, Steiger, Huther), bezweifle ich, freilich bleibt er nicht ausgeschlossen — aber nirgends im Briefe beruft sich Paulus direct (wie z. B. im Galaterbriefe) auf die vorzügliche Liebe der Colosser zu ihm, um darauf seine Paränesen zu gründen. Es ist nach meiner Ansicht die V. 4 erwähnte ἀγάπη εἰς π. τ. ἁγίους mit der hier von den Colossern gerühmten ἀγάπη ἐν πνεύματι identisch. Paulus lässt es aber nicht unberührt, dass *Epaphras* gerade ihm diese Liebe der Colosser als das Kennzeichen ihres ächten Glaubens kundgethan (δηλώσας), damit er ihn den Colossern desto mehr empfehle und sie nicht glauben möchten, Epaphras habe sie hart beim Apostel verklagt, weil er ihnen im Verlaufe des Briefes viele Ermahnungen ertheilen musste.

V. 9—11.

Auf Grund (διὰ τοῦτο) *dieser Liebe im Geiste, womit die Colosser erfüllt waren, betet nun der Apostel fortwährend für sie um Fortschritt in christlicher Erkenntniss und im christlichen Wandel, welche aus göttlicher Kraft kommen. Dies der Inhalt von V.* 9—11.

V. 9.

Διὰ τοῦτο [1] deswegen, d. h. weil in euch eine heilige Liebe vorhanden, somit ein guter Grund im Christenthume gelegt ist — beten auch wir unaufhörlich für euch etc. In dem καὶ ἡμεῖς kann liegen, dass noch Andere, ohne Zweifel meint er dann den schon genannten πιστὸς διάκονος Epaphras damit, unausgesetzt für die Colosser beten, wollte man es nicht vorziehen, auch hier den Pluralis allein auf den Apostel zu beziehen, wozu das ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν Veranlassung geben konnte, worin die Zeit

[1] Chrys.: *διὰ τοῦτο, ποῖον; ἐπειδὴ ἠκούσαμεν τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ τὴν ἀγάπην· ἐπειδὴ χρηστὰς ἔχομεν ἐλπίδας, εὐέλπιδές ἐσμεν καὶ περὶ τῶν μελλόντων αἰτεῖν κτλ.*

angegeben ist, seit welcher diese Fürbitte für die Colosser datirt. Als Object zu ἠκούσαμεν haben wir zunächst das V. 8 erwähnte ἀγάπη zu denken, und weiter auch auf V. 4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν κτλ. zurückzugehen.

Die Nachhaltigkeit seiner Fürbitte bezeugt der Apostel in dem οὐ παυόμεθα *non desinimus*, cf. zu V. 4. Es heisst dieses aber nicht etwa, dass die specielle verbale und ovale Fürbitte für die Colosser jeden einzelnen Moment seines Lebens ausfülle, sondern natürlich nur, dass er immer von Neuem sich gedrungen fühle, der Colosser in seinem Gebete fürbittend zu gedenken.

Das erste Part. προςευχ. ist ganz im Allgemeinen gesagt — für euch zu beten, also Danksagung, Fürbitte zu thun; es folgt das bestimmtere αἰτούμενοι, welches die Bedeutung des deprecari festhält. In dem Satze ἵνα πληρωθῆτε [1] κτλ. ist das Erbetene ausgedrückt. Nun kann man das ἵνα hier so erklären, dass es in loserer Satzverbindung (wie oft nach den *verbis desiderandi et optandi*) das Object einführe, oder auch im engern Sinne, dass es die Absicht anzeige, in welcher der Apostel betet.

Ich nehme keinen Anstand, ἵνα in diesem letzteren Sinne zu verstehen, er bete für sie, damit sie erfüllet würden τὴν ἐπίγνωσιν κτλ. Denn unstreitig glaubte der Apostel an die *efficacia* seines Gebets und wollte den Colossern durch sein heisses Gebet diese ἐπίγνωσις zuwenden. In jedem Fall aber bleibt das πληροῦσθαι der Colosser Object des apostolischen Gebetes. Πληροῦσθαι, πλήρωμα, πλήρωσις sind Lieblingsausdrücke der gnostischen Sekten und kommen in diesem Briefe häufiger vor. Der Apostel hat diesen *terminis*, falls er sie überhaupt von gnostischer Seite her entlehnt hat, ihren christlichen Gehalt gegeben, und somit die darin verborgene

[1] Chrys.: *τί δὲ ἐστίν, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ; τοῦτ' ἐστι διὰ τοῦ υἱοῦ προςάγεσθαι ὑμᾶς αὐτῷ χρὴ, οὐκέτι δι' ἀγγέλων* — obwohl hier wohl weniger die polemische Beziehung hervortritt. Vorher hatte er eine besondere Lehrweisheit Pauli hervorgehoben in den Worten: *οὐδαμοῦ τοῦ παντὸς αὐτοὺς ἀποστερῆσθαί φησιν, ἀλλὰ λείπειν αὐτοὺς πανταχοῦ. τὸ, ἵνα πληρωθῆτε, τοῦτο δηλοῖ καὶ πάλιν, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ κτλ. τὸ γὰρ πᾶσαν μαρτυροῦντός ἐστι καὶ τί τοῖς κατορθοῦσιν, εἰ καὶ μὴ τὸ πᾶν· καὶ ἵνα πληρωθῆτέ, φησιν, οὐχ ἵνα λάβητε· ἔλαβον γὰρ, ἀλλὰ τὸ λεῖπον· ἵνα πληρωθῆτε οὕτω καὶ ὁ ἔλεγχος ἀνεπαχθὴς* (*non gravis*) *ἐγένετο, καὶ τὸ ἐγκώμιον οὐκ ἠφίει αὐτοὺς καταπεσεῖν κτλ.*

Wahrheit an das Licht gebracht. Das zu Erfüllende setzt voraus eine Capacität für das, womit es erfüllt werden soll, hier mit der ἐπίγν. τοῦ θελήματος αὐτοῦ (der Acc. beim Passiv in dieser Verbindung ist gewöhnliche griechische Construction, cf. Ph. 1, 11). Uebrigens ist zu beachten, dass ἐπίγνωσις [1] auch hier den *processus* der geistigen Besitznahme (cf. ad. V. 6) einschliesst, das *Er*kennen, oder sofern dieser *processus* vollendet ist — die Erkenntniss τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Dies ist zu verstehen von dem was Gott gewollt hat zum Heile des Menschengeschlechts. *Dei beneplacitum per Christum salvandi mundum*, denn dieses θέλημα setzt der Apostel nachher auseinander. Dass aber der Apostel unter dem πληροῦσθαι τὴν ἐπίγν. τοῦ θελήματος αὐτοῦ noch mehr als ein möglichst klares und vollständiges Erkennen des Dogma verstanden habe, zeigt der Adverbial-Zusatz zu πληρωθῆτε, nemlich ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ. Dieser Zusatz zeigt an, wie die Erfüllung mit der ἐπίγνωσις κτλ. zu Stande kommen müsse, also in der Weise, dass die Colosser nicht durch Speculation oder Contemplation oder Ascese oder durch Verbindung mit der Engelwelt, sondern ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ zur ἐπίγνωσις kommen sollten. Ist die Erkenntniss nicht also erlangt, so ist sie eitel. Es fragt sich aber, wie σοφία und σύνεσις von einander zu unterscheiden sind, und da ist σοφία nach allgemeiner Annahme von der christlichen Lebensweisheit, von dem activen und passiven Verhalten des Christen zu den Brüdern und der Welt zu verstehen (ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω IV, 5). Das Wort σοφία an sich aber steht bald im guten, bald im schlechten Sinne, je nach dem Subject, von dem die σοφία prädicirt wird, und nach ihrem Object, worauf sie sich erstreckt (cf. 1 Cor. 1, 19: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω). Die

[1] Ἐπίγνωσις ist von γνῶσις unterschieden, welches bald mehr, bald weniger bedeutet als ἐπίγνωσις, wobei immer an den geistigen *processus* des Aneignens einer Idee gedacht wird; ist der *processus* vollbracht, so ist ἐπίγνωσις eine γνῶσις im höheren Sinne geworden; ist aber der *processus* nicht vollendet, so ist auch die γνῶσις noch nicht erreicht. — Anders Steiger, der ἐπίγνωσις als Resultat partieller Erforschung eines Gegebenen, und γνῶσις absolut von der vollen reinen Erkenntniss der Natur der Dinge versteht, dieselbe somit über ἐπιγν. stellt; aber unter dieselbe, wenn γνῶσις (wie 1 Cor. 13, 12) eine vage Kenntniss ohne vollständige Einsicht in das Wesen bezeichnet.

σύνεσις dagegen (eigentlich das Zusammenfliessen, wo zwei oder mehrere Flüsse sich in einen Strom vereinigen, sodann auch *metaphorice* die Urtheilskraft, welche aus zweien oder mehreren Gedanken einen Hauptgedanken formirt) bezeichnet mehr die Scheidung und Vereinigung der Gedanken im Subject, mithin Verstand, Urtheilskraft[1]. Beide Substantiva sind durch das Prädicat πνευματικῇ in das Gebiet des heiligen Geistes gehoben und somit der Gedanke dadurch wesentlich bestimmt. Die geistliche Lebensweisheit und das geistliche Verständniss dessen, was vom göttlichen Rathschlusse geoffenbart ist und an den Menschen gelangt, bildet den Weg zur Fülle der ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ. — Indem der Apostel aber für seine Colosser die ἐπίγνωσις κτλ. erbittet, wird dadurch zugleich das Gebet, um den rechten Weg dazu, nemlich die σοφ. und σύν. involvirt, und man kann es auch darauf deuten, wenn man die weitere Entwickelung des Sendschreibens mit in's Auge fasst, dass der Apostel darauf hinzeige, es mangele den Colossern noch am weisen Verhalten gegen die Irrlehrer und an tieferem Verständniss der Heilslehre, sie seien also nicht gegen die πιθανολογία der φιλόσοφοι gesichert, jedoch ist das nur eine Consequenz aus dem rein thetisch aufgestellten Satze. — In

V. 10

wird nun der practische Erfolg einer solchen Fülle der ἐπίγνωσις beschrieben. Er giebt auch hier zu verstehen, dass die ἐπιγν. nicht ein müssiges contemplatives Schauen sei, sondern Leben, Kraft und Wahrheit, die sich nach aussen bethätigt im περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ Κυρίου.

Das ὑμᾶς ist mit Lachmann auszulassen, da es fast in allen neutestamentlichen Handschriften fehlt, und der Infinitiv περιπατῆσαι hängt nicht sowohl von πληρωθῆτε ab, wie Steiger will, als vielmehr von dem ganzen vorherigen Satze, als Infinitiv des Resultats (den auch wir im Deutschen nachbilden: „zu wandeln"), ohne dass die Supplirung eines ὥστε nothwendig erscheint; cf. Winer Gramm. 3. Ausg. p. 266 sqq.

[1] Bähr citirt zu συνεσ. πνευμ. Calov: *Dijudicandi facultas, ut fallacias et imposturas pseudapostolorum quascunque prudentes animadvertere et a veritate solide discernere possint.*

Das περιπατεῖν bezeichnet die allgemeinste und gewöhnlichste Lebensäusserung und muss erst durch Adverbial-Beisätze oder anderweitig seinen Inhalt bekommen. Es stellt an sich dar sowohl das öffentliche als das Privatleben, und wird hier näher bestimmt durch das ἀξίως τοῦ Κυρίου, d. i. dass ihr Christi Ehre und Würde bei eurem Wandel im Auge habt, oder wie Bähr exegesirt, „dass ihr dem Herrn Ehre macht". Das Ziel eines solchen christlichen Wandels ist ausgedrückt in dem εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν *ad omnem complacentiam*, um im Kirchenlatein zu reden, um in allen Stücken dem Herrn wohlzugefallen. Im classischen Griechisch haftet ein Makel an diesem Worte ἀρέσκεια, indem es Gefallsucht bedeutet; der Makel fällt hier natürlich weg, aber die Bedeutung des eifrigen Strebens nach dem Wohlgefallen Christi bleibt dem Worte; die Art und Weise aber, in welcher diese *complacentia* sich zeigen müsse, giebt der Apostel in drei oder vier Participien an (in vier, wenn man εὐχαριστοῦντες V. 12 auch hierzu construirt) [1].

1. ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες (die Partic. sind der grammatischen Construction nach auf πληρωθῆτε zu beziehen, es ist aber die Satzverbindung wegen der Fülle der Gedanken mehr lose und unbestimmt), d. i. indem ihr in jeglichem guten Werke Frucht bringet. Es ist kein Grund, das πᾶν ἔργον ἀγαθόν irgendwie zu beschränken etwa auf Liebeswerke gegen den Nächsten, wie etliche Interpreten wollen, so dass καρποφ. mit dem dazu gehörigen auf das Verhältniss zum Nächsten oder auf die äusserliche Erscheinung der ἀρέσκεια, hingegen αὐξανόμενοι *c. pert.* auf das Verhältniss zu Gott und die innerliche Erscheinung sich bezöge; denn πᾶν ἔργ. ἀγ. ist ja überhaupt alles, was aus christlicher Gesinnung entsprungen dem Willen Gottes gemäss vollbracht wird, wozu auch Lobpreisung Gottes, Gebet etc. gehört. Als das καρποφ. begleitend (καί) wird eingeführt

[1] Steiger bezieht das ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ noch zu περιπατῆσαι und meint, „Paulus habe jeden Satz mit Worten geschlossen, welche die Idee herbeiriefen, die dem nächsten zu Grunde liege, und diese Ideenassociation drücke sich, bei dem ungeduldig drängenden Style des gegenwärtigen Abschnittes, von selbst in dem folgenden Worte aus, mit dem er jedesmal wieder anhebe" — allein das trifft nur zu bei ἐν πάσῃ δυνάμει· — δυναμούμενοι — denn es ruft weder ἔργον ἀγαθόν das καρποφορεῖν, noch χαρά das εὐχαριστεῖν hervor — wir bleiben bei der gewöhnlichen Verbindung.

2. αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ (der Dat τῇ ἐπιγνώσει ist nach den besten Manuscripten die von Lachmann recipirte Leseart anstatt der Rec. εἰς τὴν ἐπίγνωσιν). Die Erkenntniss Gottes ist hier dargestellt als auch das Wachsthum der Colosser (am inwendigen Menschen und an guten Werken) befördernd, die Erkenntniss nemlich, die nicht eine müssige Theorie und Speculation ist, sondern eine lebendige, vom Geiste Gottes gewirkte und in's Handeln treibende Erkenntniss. Es ist auch wohl zu beachten, dass hier nicht mehr von der ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, sondern von der ἐπίγ. τοῦ Θεοῦ selber die Rede ist — d. i. die Erkenntniss Gottes in seiner Wesenheit, wie Er sich uns geoffenbart hat im Erlösungswerk, wovon bald gehandelt wird.

V. 11.

Das dritte Moment, in welches die ἀρέσκεια zerlegt wird, ist V. 11 enthalten:

3. ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι[1] κτλ. (Die ersten beiden Part. gehen auf das thätige Verhalten der Colosser, dies letzte auf das leidende, denn das εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς ist eng mit dem δυναμούμενοι zu verbinden — und somit ist durch diese Participia der reiche Inhalt der ἀρέσκεια entfaltet). In aller Kraft gekräftigt *nach der (oder gemäss der) Macht seiner Majestät.* Das πάσῃ δύναμις bezeichnet jegliche Art von Kraft, sowohl intellectuelle als moralische, als auch Intention der christlichen Empfindung. Es ist zu erklären: in einer jeden Kraft (nicht durch jegliche Kraft), die sie besässen, sollten sie gekräftigt werden nach etc. — Durch diesen Gedanken erinnert Paulus die Colosser an den Urquell aller Kraft, damit sie nicht etwa für sich oder durch andere Mittel, etwa durch Verbindung mit Engeln (II, 18) oder hypostasirten δυνάμεις Kraft erlangen wollten. Es bedeutet hier aber δύναμις die abgeleitete, mitgetheilte, secundäre Kraft, während hier κράτος[2] die principirende Kraft anzeigt, von welcher

[1] Steiger nimmt wohl nicht mit Unrecht an, dass dies *ἅπαξ λεγόμενον δυναμόω* auf die theosophische Sprache anspiele, was aber den Interpreten in seiner Auslegung nicht präoccupiren kann.

[2] Chrys.: *διὰ τοῦ κράτους αὐτοῦ. πολλὴ ἡ παραμυθία· οὐκ εἶπε δύναμιν, ἀλλὰ κράτος, ὅπερ μεῖζόν ἐστιν. διὰ τοῦ κράτους, φησί, τῆς δόξης αὐτοῦ· ὅτι πανταχοῦ ἡ δόξα αὐτοῦ κρατεῖ. ἤδη παρεμυθήσατο τοὺς ἐν ὀνείδει*

die menschliche Potenz ihre Kräftigung erhält, und zwar wie es angemessen ist (κατά) der Kraft seiner Majestät. Der Zusatz τῆς δόξης (emphatischer als ἔνδοξον) soll die göttliche Kraft darstellen sowol in ihrer Herrlichkeit an sich, als auch in ihrer herrlichen Offenbarung an die δυναμούμενοι, und gerade in dem, was nachher als das Hauptziel angegeben wird, worauf sich die δύναμις zu richten habe, liegt eine herrliche Offenbarung göttlicher Macht, die erst mit dem Christenthum erscheint. Denn das εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν soll der πᾶσα δύναμις das Hauptziel (εἰς) angeben, — gekräftigt zu aller Geduld und Langmuth (dass aber nach meiner Erklärung das πᾶσα vor δύναμις nicht müssig stehe, geht aus der Betrachtung hervor, dass man zur *christlichen* ὑπομ. und μακρ. offenbar noch andere Kräfte gebraucht, als blosse starke Willenskraft, nemlich ebensowohl die klare Einsicht in den Willen Gottes in dieser Beziehung, als Freudigkeit des Gemüths.) Dieses allgemeine πᾶσα ὑπομ. muss natürlich auch allgemein interpretirt und nicht allein auf Geduld gegen die Anfechtungen von Seiten der Irrlehrer bezogen werden, sondern es geht überhaupt auf die mannigfach, nicht weiter specificirte angefochtene Lage der Christen zu Colossae. Uebrigens geht ὑπομονή auf die Ertragung des Unabwendbaren, μακροθυμία aber auf die liebreiche Schonung und Tragung derjenigen, welche uns Leid zufügen, ohne bitter zu werden; solche μακροθυμία schliesst die Hoffnung ein, durch diese Schonung den Beleidiger zu gewinnen für das Reich Gottes [1]. — Durch die letzte Partikel dieses Verses, μετὰ χαρᾶς, wird der die ὑπομ., und μακροθ. begleitende (μετά) Gemüthszustand angegeben: mit Freudigkeit, und in dieser χαρά liegt zugleich das charakteristische Merkmal christlicher ὑπομ. und μακροθ., weshalb ich auch um des Sinnes willen das μ. χ. zu dem vorhergehenden

ὄντας, καὶ πάλιν περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ Κυρίου. Περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦτό φησι, τὸ πανταχοῦ κρατεῖν αὐτὸν καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ, ὅτι ἡ δόξα αὐτοῦ πανταχοῦ βασιλεύει κτλ.

[1] Chrys.: *δυναμούμενοι· περὶ πειρασμῶν τοῦτο· εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν — μακροθυμίαν πρὸς ἀλλήλους· ὑπομονὴν πρὸς τοὺς ἔξω· μακροθυμεῖ γάρ τις πρὸς ἐκείνους οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι, ὑπομένει δὲ οὓς οὐ δύνατον ἀμύνασθαι.* Wenn er weiter behauptet, *ὑπομονὴ* werde von Gott nicht gesagt, so streiten Röm. 15, 5 und 2 Thess. 3, 5 nicht dagegen.

*

construire und nicht mit dem folgenden εὐχαρ. verbinde, denn es war wohl nöthiger zur ὑπομ. und μακροθ. den Zusatz μετὰ χαρᾶς zu machen, da beim Leiden die χαρά eigentlich ferner liegt, als beim εὐχαριστεῖν, welches durch Wohlthaten hervorgerufen wird, bei deren Empfangen die χαρά von selbst eintritt. Das ist aber gerade das Charakteristische der christlichen ὑπομονή, dass sie *mit Freuden* in den Willen Gottes sich ergiebt und gerne das auferlegte Joch trägt — (geschieht freilich nur κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, welche gerade darin sich in ihrer Majestät erweist, dass sie (κράτος) so disparate Dinge als Leiden und Freude wirklich verbinden kann). Die stoische *patientia* entsteht aus natürlichem Stolze und kalter, verzweifelter Resignation und ist mit innerlicher Unzufriedenheit gepaart.

V. 12.

Das vierte Moment, in welches die ἀρέσκεια V. 10 zerlegt wird, ist in dem εὐχαριστοῦντες angedeutet. Ich fasse nemlich εὐχ. als den drei vorhergehenden Particip. καρποφ. αὐξ. δυναμ. coordinirt auf. Durch die εὐχαριστία werden alle einzelne Momente der ἀρέσκεια erst als Gnadengaben von dem Individuum recht erfasst und bekannt, somit gipfelt in der rechten εὐχαρ. die ἀρέσκεια. Man könnte besonders wegen des ἡμᾶς V. 10 dieses Particip εὐχαρ. auch auf Paulum zurückbeziehen und mit dem προσευχόμενοι καὶ αἰτούμ. zusammen zu οὐ παυόμεθα construiren, allein dagegen spricht einestheils die weite Entfernung, anderntheils aber der Umstand, dass Paulus gleich mit der Danksagung anhebt, die er thut für die den Colossern wiederfahrene Gnade.

V. 12—23.

V. 12. 13 werden die Thaten Gottes angegeben, welche zur Danksagung auffordern, woran sich in freier dogmatischer Entwicklung zuerst V. 14 andeutungsweise die Versöhnungslehre schliesst, welcher V. 15—17 die apostolische Christologie folgt, um nachher die Versöhnungslehre noch ausführlicher zu entwicheln, bis V. 20, und auf die Colosser anzuwenden, V. 20—23.

V. 12.

Die Danksagung hat zum Object den Gnadenstand Pauli und der Colosser (ἡμᾶς) und preiset den Vater als den Urheber (τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι ἡμᾶς, wie Lachmann liest nach Cod. *B*, dessen vereinzelte Auctorität gegen die andern Auctoritäten nicht durchgreifend genug erscheint, daher wir bei der Recept. ἱκανώσαντι mit Auslassung des καλ. bleiben. — Andere lesen auch τῷ θεῷ πατρί) solchen Gnadenstandes. Einige Cod. und Uebersetzungen lesen bloss τῷ καλέσαντι. — Πατήρ wird hier Gott genannt, weil der Dank am feurigsten und lieblichsten aus kindlichem Verhältnisse entspringt. Gegen wen und wofür gedankt wird, sagt der Apostel in dem τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς κτλ., und damit geht dann die Rede in freie dogmatische Exposition über, ohne dass das εὐχαριστεῖν als die folgende Entwicklung beherrschend erscheint. — In dem Aor. ἱκαν. liegt, dass die Tüchtigmachung des Paulus und der Colosser schon erfolgt sei als ein Act Gottes des Vaters — die Tüchtigmachung[1] εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, wörtlich: „zu dem Antheil des Looses der Heiligen im Lichte". Κλῆρος, Loos, übertragen: das durch's Loos Zuertheilte, das Jemandem zugefallene Besitzthum, insonderheit Erbtheil im Sinne von κληρονομία. Die meisten Exegeten denken daran, dass dem Apostel die den Juden von Gott verheissene und durch Josua wirklich in Besitz genommene Erbschaft des Landes Canaan vorgeschwebt, und dass diese Vorstellung die Form des Ausdrucks bestimmt habe. Mir scheint dies auch richtig zu sein. — Darnach wäre μερίς der respective auf Jeden fallende Antheil,

[1] Chrys.: *οὐκ εἶπε, δόντι, ἁπλῶς, ἀλλ' ἱκανώσαντι εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· τουτέστι· τῷ κατατάξαντι ἡμᾶς μετὰ τῶν ἁγίων. Ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς εἶπε, κατατάξαντι, ἀλλὰ καὶ τῶν αὐτῶν ἀπολαῦσαι παρεσχηκότι* — (*qui praebuit, ut eis frueremur*) *κτλ.* Die Frage, warum der Apostel *κλῆρος* sagt, beantwortet er so: *δεικνὺς ὅτι οὐδεὶς ἀπὸ κατορθωμάτων οἰκείων βασιλείας τυγχάνει· ἀλλ' ὥςπερ ὁ κλῆρος εὐτυχίας μᾶλλόν ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα* — — *τῆς αὐτοῦ δωρεᾶς ἐστι τὸ πᾶν.*

Das *ἱκανώσας* erklärt er noch besonders durch ein Beispiel: Ein König kann wohl einem Menschen eine Präfectur verleihen, dann hat er freilich die Würde *τὸ ἀξίωμα* — *ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἀρχήν. Πολλάκις δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ καταγέλαστον ἡ τιμὴ ποιεῖ· ἐὰν μέντοι καὶ τὸ ἀξίωμα δῷ, καὶ ἐπιτήδειον ποιήσῃ πρὸς τὴν τιμὴν καὶ ἱκανὸν πρὸς τὴν οἰκονομίαν, τότε τιμὴ τὸ πρᾶγμά ἐστιν.*

cf. Sach. 2, 16: ונחל יהוה את־יהודה חלקו; der Herr wird erben lassen Juda sein Theil. Ἅγιοι sind in demselben Sinne, wie V. 2, die Christen, cf. ad h. v., und es kann wegen des folgenden ἐν τῷ φωτί gefragt werden, ob nicht unter ἅγιοι hier auch die Engel mitverstanden wären. — Um darüber zu entscheiden, muss erst die neutestamentliche Bedeutung des φῶς, sodann die Verbindung des ἐν τῷ φωτί festgestellt werden. Φῶς, Licht (Gegensatz: σκότος, *tenebrae*, V. 13) bezeichnet im neuen Testament überhaupt göttliches Leben, wie es sich sowohl im Innern in Erkenntniss, göttlicher Freude und Zuversicht, theils nach Aussen im christlichen Wandel offenbart. (Gregor. Naz. erklärt orat. 36: „Christus werde φῶς genannt — „φῶς ὡς λαμπρότης τῶν ψυχῶν καὶ λόγῳ καὶ βίῳ καθαιρομένων. Εἰ γὰρ σκότος ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἁμαρτία, φῶς ἂν εἴη ἡ γνῶσις καὶ βίος ὁ ἔνθεος".) Christus selbst heisst φῶς τὸ ἀληθινόν. Welche Seite des φῶς hervorgehoben werden soll, giebt der jedesmalige Context an. Hier muss es in grösster Allgemeinheit genommen werden. Das wird erhellen, wenn wir über die grammatische Verbindung des ἐν τῷ φωτί klar geworden sind. Man hat es verbunden

a. mit ἱκανώσαντι und unter φῶς das Evangelium oder nach Joh. 8, 12 Christum selbst verstanden, sogar die Taufe, weil dieselbe in der alten Kirche vielfach φῶς oder φωτισμός hiess;

b. mit τῶν ἁγίων, wo dann φῶς auf den αἰών ὁ μέλλων gehen sollte, woran jedoch wegen der folgenden Entwicklung nicht zu denken ist;

c. mit μερὶς τοῦ κλήρου, so dass ἐν τῷ φωτί angebe, worin (ἐν) dieser κλῆρος bestehe, wie auch Act. 8, 21: Οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ. Die letztere Verbindung des ἐν τῷ φωτί verliert an Härte, wenn man κλῆρος τῶν ἁγίων als Eine Benennung auffasst, dann bleibt für ε. τ. φ. keine andere Stellung übrig, wenn es auf κλῆρος bezogen werden soll, denn zwischen κλῆρος und τῶν ἁγίων könnte es doch nimmermehr gestellt werden. — Es ist hier also die Rede von dem Antheil am Erbe der Heiligen, was in dem φῶς, dem göttlichen Leben, innerlich und äusserlich, besteht — als das Erbtheil des Israël κατὰ πνεῦμα. — So wäre freilich der Gedanke klar, aber ich gestehe, dass der Ausdruck doch immer etwas Hartes behält; wie denn überhaupt die adverbialen Zusätze mit ἐν und einem Substantiv, wenn sie so

unmittelbar ohne alle Verbindung und ohne Wiederholung des Artikels zu einem Hauptworte gesetzt werden, Schwierigkeit verursachen, theils wegen der Unsicherheit der Verbindung (ob mit dem Nomen oder dem Verbum), theils wegen der Vieldeutigkeit des ἐν. — Es hat aber einmal die Sprache des Apostels diese Härte, wie man es nennt, indem jegliche Sprache zu arm ist, um die Fülle und Tiefe der göttlichen Wahrheit und ihre mannigfaltigen Beziehungen ohne dergleichen Beisätze für den Leser anzudeuten. Daher ist ein solcher Beisatz oftmals für den fleissigen Beobachter des Wortes nur ein Fingerzeig, welcher der Betrachtung die richtige Bahn anweiset, und das Bestreben derer, welche die Sprache des Apostels in dergleichen Fällen nach für sie unumstösslichen, von hellen oder düstern Köpfen entworfenen, grammatischen Regeln beurtheilen, muss ich für verfehlt erachten, eben so sehr als die reine Willkür derer, welche bloss einem gewissen exegetischen Tacte sich anvertrauen. Das richtige scheint mir zu sein, wenn der Exeget, fussend auf allgemeiner grammatischer Basis, *ex circumstantiis* die Bedeutung und Verbindung eines solchen Ausdrucks herausfindet.

Der Inhalt der Danksagung V. 12 wird nun in den folgenden Versen in freier dogmatischer Exposition näher entwickelt.

V. 13

zerfällt das ἱκανώσας V. 12 in die beiden Thätigkeiten des ἐῤῥύσασθαι und μεταστῆσαι. Das ὅς bezieht sich auf die Person des ἱκανώσας, ist somit ὁ πατήρ. — Der Ausdruck ἐξουσία τοῦ σκότους [1] ist hervorgerufen durch das voraufgehende κτλ. τ. ἁ. ἐν τῷ φωτί und steht im Gegensatz zur βασιλεία τοῦ υἱοῦ. — Dem σκότος wird eine ἐξουσία zugeschrieben, welche nach Wettsteins Versicherung, im Gegensatz zu βασιλεία, *tyrannis* (im modernen Sinne) bezeichnet. — Böhmer nimmt im σκότος wahr „die Idee der Un„seligkeit, jene düstere Seelendisposition, deren angemessenes „Symbol die materielle Finsterniss ist". Es ist diese „düstere Seelendisposition" sowohl von eigentlicher Verfinsterung des Verstandes in geistlichen Dingen, als von der innern Seelenpein und den ungöttlichen Willensneigungen und ihren Ausbrüchen, —

[1] Chrys.: *ἀπὸ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, φησὶ, τουτέστι, τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου τῆς τυραννίδος κτλ.*

als aber auch nach aussen von der damit zusammenhängenden *calamitas* und *miseria* zu verstehen. Die ἐξουσία τοῦ σκότους ist demnach das Reich der von Gott entfremdeten und ihm widerstrebenden Gewalten, unter dem Fürsten der Finsterniss, cf. Act. 26, 18: — — τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν Θέον κτλ. — Im ἡμᾶς schliesst sich Paulus mit ein, eingedenk, wie sehr er gehalten worden war vom Reich der Finsterniss, und auf ihn passt auch sehr gut die primitive Bedeutung des ἐῤῥύσασθαι: mit Gewalt herausreissen, wobei nicht einmal in Betracht kommt, ob der Gerettete auch befreit sein will und darnach Sehnsucht trägt oder nicht, wornach in diesem Verbum die reine Gnade Gottes desto heller hervorleuchtet. — καὶ μετέστησεν [1]. Das μετά in den Zusammensetzungen mit Verbis bezeichnet immer das Aufhören eines alten Zustandes und das Beginnen eines neuen — *transposuit* — die ἐξουσία τοῦ σκότους ist aus, und es hat begonnen die βασιλεία τοῦ υἱοῦ κτλ. — Die βασιλεία τοῦ υἱοῦ ist das Reich, welches Christus zum Heile der Welt gestiftet hat auf Erden, die christliche Kirche, worin er selbst der βασιλεύς ist und der Urheber aller Seligkeit. Sonst heist diese βασ. die βασ. τῶν οὐρανῶν, auch τοῦ Θεοῦ, auch τοῦ Χριστοῦ, aber nur hier die βασ. τοῦ υἱοῦ, vielleicht aus polemischen Rücksichten. Jedenfalls bahnt sich der Apostel durch diesen Ausdruck den Uebergang zu dem Theile unserer Epistel, vor dessen Erklärung Chrysostomus bemerkt: εἰς ζήτημα ἐμπίπτομεν αἱρετικόν, da sich die polemische Beziehung der Erlösungslehre des Apostels und seiner Christologie nicht verkennen lässt, obwohl er nicht andeutet, dass er Beziehung nimmt auf entgegenstehende Irrlehren. Der Irrthum wird auch für die, so aus der Wahrheit sind, am gründlichsten durch positive Darstellung der Wahrheit ohne polemische Seitenblicke widerlegt.

υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ ist bedeutungsvoller als das ἀγαπητοῦ oder ἠγαπημένου, Eph. 1, 6; es wird damit angedeutet, dass der Sohn der Gegenstand so ganzer Liebe ist, dass er in Ihm nur liebt die Welt, so von Ihm erlöset wird.

[1] Chrys. macht aufmerksam darauf, dass Paulus *μετέστησεν* geschrieben habe, nicht *μετήγαγεν οὐδὲ μετέθηκε· τὸ μὲν γὰρ ὅλον τοῦ μεταθέντος ἦν οὐ τοῦ μετελθόντος· ἀλλὰ μετέστησεν, εἶπεν, ὥςτε καὶ ἡμῶν καὶ αὐτοῦ τοῦτο γενέσθαι.*

V. 14.

Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν *in quo habemus liberationem.* — Dieser ὅς ist der υἱός, und was zu Anfang des vorigen Verses in dem ἐῤῥύσατο als ein Act der göttlichen Gnade dargestellt wurde, wird V. 14 als ein bleibendes Verhältniss bezeichnet durch das Praesens ἔχομεν (Lachmann ἔσχομεν, doch ohne hinlängliche Auctoritäten) *habemus, possidemus, tenemus.* Das ἐν ᾧ ist weder gleichbedeutend mit δι' οὗ *per quem*, noch kann es zugleich bedeuten: „in dessen Gemeinschaft", sondern es ist ganz wörtlich: *In ihm* haben wir die Erlösung etc. — wodurch angezeigt wird, dass der immanente Grund unserer Erlösung zu suchen sei, nicht in uns selber, dass wir etwa die ἀπολύτρωσις hätten als den Process einer allmähligen Selbstheiligung durch Ascese oder durch moralische Anstrengung (die vielmehr im Grunde erst Folge der erlangten ἀπολ. ist) noch in höheren Geistern (V. 16, θρόνοι, κυριότητες etc.), wie es (II, 18) nach den muthmaasslichen Systemen der colossischen Irrlehrer erscheinen mochte. — Die ἀπολύτρωσις[1] verstehe ich von der Befreiung ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους V. 13. Der Art. τήν ist wohl zu beachten. — Das deutet darauf hin, dass wir diesen *terminus* als einen *technicus* auffassen müssen — als die *redemptio per Christum perpetrata.* Eigentlich bedeutet es die Loskaufung für ein λύτρον — (wozu der Zusatz διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ sehr gut passen würde; jedoch sind diese Worte mit Lachmann aus dem Texte zu verweisen, weil sie fast in allen bedeutenden Auctoritäten fehlen). Die ἀπολ. ist aber näher bestimmt durch den exegetischen Zusatz τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν; beide Ausdrücke sind aber keineswegs identisch. Denn die ἁμαρτίαι sind einestheils die Bande, welche uns an die ἐξουσία τοῦ σκότους fesseln, zum andern aber auch die Offenbarungen dieser ἐξουσία in uns; (in ἀπολύτρωσις ist das ἐῤῥύσ. und μετέσ. (V. 13) befasst, in ἄφεσις τ. ἁμ. aber vornehmlich das erstere nur). Ἄφεσις aber von ἀφίεναι bedeutet eigentlich Fortschickung oder das Fahrenlassen der Sünden; das Gegentheil von κρατεῖν τ. ἁμ. die Sünden behalten. Ob nun hier ἄφεσις als ein μὴ λογίσασθαι τὰς ἁμαρτίας, oder als eine reale Sündentilgung, wie Bähr will, oder als beide Momente zusammanfassend hier gedacht wer-

[1] Chrys. unterscheidet *ἀπολύτρωσις* von dem Simplex, und sieht in dem Compositum angedeutet *ὥςτε μηδὲ πεσεῖν λοιπὸν μηδὲ γενέσθαι θνητούς.*

den muss, lässt sich aus unserm Texte nicht abnehmen; diese Untersuchung gehört überhaupt in die Dogmatik.

Da von dem Apostel in V. 13 u. 14 dem Sohne die βασιλεία und die ἀπολύτρωσις zugeschrieben sind — so hebt er nun die ewige Wesenheit des Sohnes hervor, wodurch ihm die βασ. u. ἀπολ. erst zukommen.

V. 15—20.

Dieser Abschnitt, V. 15—20, rein für sich betrachtet, enthält eine Beschreibung der Person Christi in ihrer göttlichen Würde, vorweltlichen Existenz und erlösender Thätigkeit [1]. Der Ausdruck ist rein thetisch, in der dogmatischen Entwicklung ruhig fortschreitend, ohne die geringste Spur einer *directen* Polemik. Die ff. Verse (V. 21, 22) wenden das Gesagte auf die Col. an, ebenfalls ohne direct und offenbar polemische Beziehungen. Hiernach wäre es allerdings möglich, die auffallenden Ausdrücke εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, πρωτότοκος πάσ. κτλ., θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, πᾶν τὸ πλήρωμα aus dem Context und aus den Parallelen zu erklären, welche sich in den Paulinischen Briefen nachweisen lassen, und man könnte sagen, Paulus habe hier einmal einen kurzen Abriss gegeben, wie er von der Person Christi halte; allein

1) ist doch gerade an dieser Stelle die Anzahl dieser bei Paulus ungewöhnlichen und an sich dunklen Ausdrücke zu bedeutend, als dass nicht der Exeget auf den Gedanken kommen sollte, Paulus habe in diesen *terminis* eine den Colossern von anderswoher bekannte und verständliche Ausdrucksweise berücksichtigt;

2) scheint doch eben dieser grosse *apparatus* zu dem Beweise, dass der Sohn der Versöhner sein könne, V. 17, und wirklich sei — anzudeuten, dass die Würde des Sohnes als Erlösers und Hauptes der Kirche von irgendwoher in Abrede gestellt sei;

3) gab es ja ganz gewiss in Colossae Irrlehrer, wie aus der zweiten Exposition erhellt, welche lehrten κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου

[1] Am besten theilen wir diesen Abschnitt, V. 15—20, in drei Theile: 1. V. 15 stellt vorzugsweise das Verhältniss des υἱός zum πατήρ dar; 2. V. 16 bis V. 17 συνέστηκε das Verhältniss des υἱός zur κτίσις; 3. V. 17 bis V. 20 das Verhältniss des υἱός zur Kirche.

καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, also auch Christum in seiner Dignität nicht anerkannten; endlich

4) scheint selbst das hypothetische εἴγε ἐπιμένετε V. 23 darauf hinzudeuten, dass das Vorige doch zugleich polemische Bedeutung haben solle. — Grundes genug anzunehmen, dass Paulus bei der Conception des Briefes und *in specie* dieser Stelle in der Ausdrucksweise die *terminos* der Irrlehrer berücksichtigt, benutzt und mit christlicher Tiefe erfüllt habe. Denn das müssen wir unbedingt als obersten hermeneutischen Grundsatz hierbei festhalten, dass wir dem Paulus nicht im Materiale etwas von den Irrlehrern zulegen können; sondern wenn er auch einen Ausdruck der Irrlehrer berücksichtigt und in seine Entwicklung verwebt, so hat derselbe dadurch erst seinen vollen Gehalt bekommen, indem dieser *terminus* von dem Paulinischen, d. i. in dieser Hinsicht von dem heil. Geiste durchdrungen, mithin jedes Irrthums baar geworden ist.

Gross und entscheidend ist übrigens die Hülfe bei der Auslegung nicht, welche uns aus der Annahme einer Beziehung Paulinischen Ausdrucks auf irrlehrerische Bezeichnungen erwächst, denn

1) ist unsere sichere Kenntniss gerade der damaligen Irrlehren eine sehr geringe, meist nur aus der Schrift selbst eruirte;

2) wenn wir auch die späteren gnostischen Systeme etwas genauer kennen, dazu auch frühere jüdische Theosopheme und viel spätere kabbalistische Schriften vergleichen können, so bleibt es doch immer höchst ungewiss, wie weit ähnliche Ausdrücke in früheren und späteren Philosophemen und Theosophemen gerade die von den colossischen Irrlehrern gebrauchten *terminos* decken — es bleibt hier das Feld der Conjecturen gross und *finaliter* müssen wir ja doch die Worte *ex mente Pauli* und nicht der φιλόσοφοι und ἀπατοῦντες (Cap. 2, 8) erklären. Wir wollen deshalb diese Untersuchungen nicht mit in den Commentar aufnehmen, sondern einfach auf Bähr, Steiger, Huther, Böhmer u. a. verweisen.

Mit dem ὅς wird ein zweiter Relativsatz, der sich auf den υἱός V. 12 bezieht, angereiht und von dem Sohne gesagt, er sei

εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,

das Ebenbild Gottes, des unsichtbaren. εἰκὼν τοῦ Θεοῦ bedeutet *das* Ebenbild Gottes und nicht bloss ein Bild, Abbild oder Ebenbild Gottes; denn der bestimmte Artikel vor Θεοῦ bestimmt auch zugleich die εἰκών mit, s. Winer p. 110. Es ist schon Lehre des

A. T., in Gott zu unterscheiden zwischen seiner der Creatur unzugänglichen verborgenen Herrlichkeit und zwischen seiner der Creatur zugänglichen offenbaren Herrlichkeit — in Christo ist die vollkommenste Offenbarung dieses Θεὸς ἀόρατος geschehen (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα sagt Jesus zu Philippus Ev. Joh. 14, 9) — Gott an sich und in sich wird hier dargestellt als ἀόρατος d. h. unerkennbar sowohl mit dem Auge des Leibes als des Geistes, denn ὁρᾷν hat auch die Bedeutung des geistigen Anschauens, d. i. innern Erkennens (cf. l. l. Ev. Joh. 14, 9). Die εἰκὼν τοῦ ἀοράτου ist selbst ἀόρατος, wie Chrysostomus bemerkt, ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰκὼν εἴη. Jedoch liegt auch in dem εἰκών angedeutet, dass das Unsichtbare in Gott in diesem Abbilde zur Offenbarung gekommen ist. Fassen wir das ἀόρατος polemisch auf, so gewinnen wir über die Irrlehrer die Ansicht, dass sie ein Schauen Gottes und eine mystische Versenkung in Gott für möglich und dann für die höchste Stufe der Speculation gehalten haben. Mit dieser Stelle ist zu vergleichen II Cor. 4, 4, wo Christus auch εἰκὼν τοῦ Θεοῦ genannt wird, nachdem vorher von dem φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης Χριστοῦ die Rede gewesen. Auch wird der υἱός Hebr. 1, 3, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, nemlich Θεοῦ, genannt — und auch hier prävalirt nicht sowohl der Gedanke, dass in dem Sohne der unsichtbare Gott sichtbar geworden, sondern, dass er gleiches Wesens mit dem ἀόρατος ist, weil nicht von einer Copie des Originals die Rede ist, wodurch das Original auch veranschaulicht wird, sondern von der ebenbildlichen Wesenheit, um dadurch seine göttliche Würde darzustellen.

Es wird dem υἱός desshalb noch ein zweites Prädicat gegeben in dem von jeher streitigen Ausdrucke πρωτότοκος πάσης κτίσεως [1]. Wenn man aber, wie überhaupt bei Ausdrücken, die verschiedenen Erklärungen zulassen, hier auf den Context, namentlich auf den

[1] Chryst. urgirt, dass nicht *πρωτόκτιστος* geschrieben stehe, und wollte man wegen des *πρωτότοκος* sagen *αὐτὸν ἐκτίσθαι*, so erinnert er daran, was man denn daraus für einen Schluss ziehen wolle, wenn Er *ἀδελφός* genannt werde? und fährt fort: *καὶ γὰρ ἀδελφὸν αὐτὸν καλεῖ ἡ γραφὴ κατὰ πάντα ἡμῖν ὁμοιωθέντα. ἆρα οὖν διὰ τοῦτο καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν δημιουργὸν ἀφαιρήσομεν, καὶ οὔτε ἀξιώματι οὔτε ἄλλῳ τινὶ προέχειν ἡμῶν ἀξιώσομεν; καὶ τίς ἂν τοῦτο νοῦν ἐχόντων εἴποι: τὸ γάρ, πρωτότοκος, οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς, ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν κτλ.*

ganz unzweideutigen 16. V. sieht, so wird sich die richtige Exegese bald feststellen lassen. Es kann nach diesem Grundsatze das πρωτ. πάσ. κτλ. nicht einen Sinn haben, der dem V. 16 Gesagten widerspricht. — Darum muss sowohl die Arianische Erklärung als die Socinianische verworfen werden. Die Arianer sagen, der πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist gleiches Wesens mit der κτίσις, also selbst ein κτίσμα, wenn auch das erste und vorzüglichste, von welchem Dinge prädicirt werden, wie von keinem andern κτίσμα. Die Socinianer nehmen κτίσις willkürlich in der Bedeutung καινὴ κτίσις und erklären, dass in V. 16 beschrieben werde, wie die neue Creatur in Christo ihren Anfang habe — wovon aber darin nichts steht, wie auch selbst die Arianer V. 16 auf die physische Schöpfung beziehen. Andere Ausleger, vorzüglich neuere, heben bloss den in dem Worte πρωτότοκος liegenden Ausdruck der Würde hervor, wornach Christo in der Familie Gottes der erste Platz angewiesen sei — welche Erklärung im Grunde auf Socinianischer Anschauungsweise ruht. Es kam dem Apostel hier nicht darauf an, das Verhältniss des Herrn zu seiner Gemeinde darzustellen, sondern vielmehr seine vorweltliche Existenz auszusprechen, wie sehr deutlich aus V. 16 und V. 17 erhellt, wornach Er als Mitschöpfer der himmlischen Mächte, denen die Irrlehrer nach II, 18 θρησκεία erzeigten (οὐ κρατοῦντες τὴν κεφαλήν V. 19 *ibid.*), nicht von untergeordneter Bedeutung sein konnte, wie es ja geschichtlich feststeht und auch aus einem Briefe hervorgeht, dass der historische Christus den Irrlehrern nur für eine niedere Offenbarung des göttlicheu Wesens galt.

Wollen wir nun zur Erklärng des fraglichen Ausdrucks schreiten, so weist sprachlich das τοκος auf das Verhältniss des υἱός zum πατήρ hin, nicht auf ein Verhältniss des κτίσμα zum κτίστης — sonst müsste es πρωτόκτιστος heissen. — Es liegt aber darin, dass das Gezeugtsein des Sohnes vom Vater vor aller Creatur, mithin vor aller Zeitlichkeit als ein ewiges immanentes Verhältniss zu denken sei. — Treffend widerlegt Basilius, wie Bähr anführt, die von Eunomius behauptete Identität des πρωτότοκος mit πρωτόκτιστος dadurch, dass er sagt: „Wenn der Sohn desshalb πρωτότοκος πάσης κτίσεως genannt werde, weil er das erste Geschöpf sei, so müsse er auch Vers 17 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heissen desshalb, ὅτι προετελεύτησε τῶν νεκρῶν. Εἰ δε πρωτότοκος νεκρῶν εἴρηται

διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, οὕτω καὶ πρωτότοκος κτίσεως διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τοῦ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν τὴν κτίσιν."[1] — Ueberhaupt ist des im πρῶτος das πρωτότοκος liegende πρό hervorzuheben. (cf. Ev. Joh. 1, 15 πρῶτός μου ἦν *prior me erat*), damit aus seiner vorweltlichen Existenz auch zugleich sein *primatus* über alles Creaturliche folge. — Der 16. und Anfang des 17. Verses machen es unmöglich, eine andere Auslegung des πρωτότοκος zuzulassen, wie denn V. 17 noch einmal ausdrücklich auf die vorweltliche Existenz *ipsis verbis* hinweist καὶ αὐτός ἐστι π ρ ὸ πάντων sqq. Eine Creatur aber vor aller Creatur ist ein Unding.

V. 16

schliesst sich durch ein erklärendes ὅτι *an V.* 15 *und giebt somit eine authentische Auslegung davon, wie P. den* πρωτότ. *wolle verstanden wissen.*

ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα in Ihm ist Alles geschaffen. — Das ἐν αὐτῷ wird von vielen älteren Interpreten (nach der beliebten, aber schon lange mit Recht sehr in Misskredit gerathenen Verwechselung der Präpositionen überhaupt und besonders des ἐν vor Personennamen mit διά) hier auch für gleichbedeutend erachtet mit δι' αὐτοῦ, welches nicht angeht. Wenn es heisst: „Es ist im Urgebornen das Weltall erschaffen", so könnte dies an sich, abgesehen vom Contexte, auf arianische Weise so erklärt werden: Indem der πρωτότ. erschaffen, so ist zugleich in ihm das Universum geschaffen — jedoch das δι' αὐτοῦ verbietet diese Auslegung absolut. Es bedeutet aber das ἐν αὐτῷ, dass das Geschaffenwerden der Creatur in Ihm, dem πρωτότ., seinen immanenten Grund habe. Es müssen aber alle Ausdrücke, welche über die Zeitlichkeit und Räumlichkeit hinausreichen, nothwendig eine dunkle Seite an sich haben, und es kann uns das Unendliche doch nur in endlichen Vorstellungen nahe treten. In diesem Sinne nun kann von einem Schaffen Gottes in Ihm selber die Rede sein, ähnlich wie bei einem Werkmeister, der sein Werk erst in ihm selber concipirt, darnach dasselbe darstellt. Es übersteigt freilich unser in die Schranken der Zeitlichkeit gebanntes Vorstellungsvermögen, wie wir überhaupt uns das zu

[1] *Isidor v. Pelusium* las πρωτοτόκος zuerst gebärend, was nur vom gen. fem. gebraucht wird, auch schwerlich einen passlichen Sinn giebt.

denken haben, dass nicht zugleich mit den Schöpfungsgedanken Gottes auch die sichtbare Welt in die Erscheinung tritt — aber meines Erachtens ist es besser, sich solches Unvermögen ehrlich zu gestehen als *scienter tantis in rebus ineptire.* Die Weltschöpfung in der Zeit zu begreifen ist ein eben so schweres Problem als das ποθὲν τὸ κακόν; zu begreifen und gehört auch nicht in die Exegese. (Die Exegeten vergleichen übrigens prov. 8, 22, wo die σοφία τοῦ Θεοῦ personificirt wird. Die Schol. verstehen nach Bähr ἐν αὐτῷ *de aeterna rerum idea* und nennen den Sohn desshalb *caussa exemplaris* — während δι' αὐτοῦ anzeigen soll die *caussa effectiva.*)

Die polemische Beziehung, die in dem ἐκτίσθη liegt, erhellt auch aus der nachherigen emphatischen Wiederholung des ἔκτισται zu Ende des Verses und der näheren Erklärung desselben durch δι' αὐτοῦ (Urheber) und εἰς αὐτόν (Zweck, Ziel der Schöpfung), wodurch alle Geschöpfe Ihm untergeordnet und dienend dargestellt werden. Unter sich freilich sind alle geschaffenen Dinge (τὰ πάντα) wieder von verschiedener Würde, wie St. Paulus allgemeine Eintheilungen in dem Complexus der Creaturen macht, aber doch darin wieder in Beziehung auf den πρωτότοκος sich gleich, dass sie sämmtlich κτίσματα sind, mithin der πρωτ. über sie unendlich erhaben bleibt der einzige Mittler, und die englischen Vermittler der Col. als solche nicht anerkannt werden (c. 2, 18).[1] Bei dem τὰ πάντα haben Einige des Apostels Ausdruck wie ein Exercitium corrigiren wollen und gesagt: Paulus hätte wohl eigentlich τὸ πᾶν schreiben sollen; indessen kommt es dem Paulus hier nicht darauf an, das Erschaffene als eine in sich nicht unterschiedene Einheit darzustellen, sondern er will ja eben alles das Erschaffene τὰ πάντα (cf. Winer p. 105) als eine Mannigfaltigkeit darstellen, die in allen einzelnen Theilen von dem πρωτότοκος dependirt. Er theilt aber alle erschaffenen Dinge nach Hebräischer Weise ein:

1. in τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, dabei dann an die Engel und Himmelskörper zu denken, und

2. in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, d. i. die irdische, vernünftige und unvernünftige, lebendige und leblose Creatur. Es wird dieses τὰ πάντα

[1] In anderer Weise wiederholt sich derselbe Grundirrthum, dass sich die Creatur über den Schöpfer, die sündliche Creatur über den Erlöser stellt und sein Amt und Werk sich beilegt.

eben noch weiter specialisirt noch einem andern Eintheilungsgrunde, wonach in eine jede der ff. Abtheilungen sowohl 1 als 2 gehört — also

3. in τὰ ὁρατά in die sichtbare materielle Welt, das was sich mit den Sinnen wahrnehmen lässt. Weiter darf man nicht gehen und nicht etwa den Ausdruck erklären durch „das Erkennbare", das wäre zu viel gesagt (indem auch τὰ ἀόρατα noch erkennbar sind); dergleichen Sichtbares giebt es eben sowohl ἐν τοῖς οὐρανοῖς als ἐπὶ τῆς γῆς. — Es liegt auf „ὁρατά" aber nicht der Nachdruck, sondern auf ἀόρ. — Die ἀόρατα sind theils der Vollständigkeit wegen mit angeführt, theils aber auch kann man in Hinblick auf Cap. 2 *extrem.* darin die Andeutung finden, dass die materielle Welt auch als ein Geschöpf des πρωτότ. gegen Ihn nicht in absolutem Gegensatz stehe als sein Werk an den ἁγίοις störend, aus welcher Ansicht eine immense Ascese und ἀφειδία σώματος hervorgehen müsste bei den Irrlehrern, die von solchen Principien ausgingen. Doch wie gesagt, dies scheint mir hier das Untergeordnete zu sein, das Hauptgewicht ist gelegt auf

4. τὰ ἀόρατα, die immaterielle Welt, das was mit den Sinnen nicht wahrgenommen, aber doch noch immer erkannt werden kann. Dies sind die erschaffenen Geister, Engel. Auch der nach dem Ebenbilde Gottes erschaffene Menschengeist gehört in diese Kategorie, doch kommt es darauf hier dem Apostel nicht an, sondern darauf, dass die höhere Geisterwelt als Geschöpf des πρωτ. dargestellt werde, daher specialisirt er wieder diese τὰ ἀόρατα durch ein disjunctives εἴτε, und giebt 4 Ordnungen davon an, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι. — Woher diese Classification der Engelwelt bei St. Paulus, muss in *suspenso* bleiben, nur das geht aus Eph. 1, 21; 3, 10, ferner aus Röm. 8, 38 etc. I Petr. 3, 20 u. a. Stellen hervor, dass unter den hier aufgeführten Namen Engelordnungen verstanden werden; ja Eph. 6, 12 kommen sogar ἀρχαί und ἐξουσίαι von den Ordnungen der bösen Engel vor. Nur θρόνοι findet sich sonst nicht so im Neuen Testament gebraucht. Dass der Apostel diese Ausdrücke von Phantasiegebilden der Irrlehrer entlehnt und durch das εἴτε ihre Existenz als dahingestellt bezeichnet habe, ist undenkbar, vielmehr ist das gewiss, dass die angedeuteten Engelordnungen wirklich reellen Bestand haben. Doch wer kann

auf diese Distinctionen näher eingehen! ich wage mich nicht hinan und führe nur Calvins treffendes Wort darüber an: *Qui subtilius philosophantur in his vocabulis, ut ordines Angelorum inde eliciant, fruantur suis deliciis, sed a Pauli mente certe procul aberrant.* Es scheint nach dem Wortsinn, als ob Paulus von den höchsten zu den niederen Engelordnungen herabsteigt. — Das εἴτε deutet an, dass Paulus hier allerdings eine Engelordnung anerkennt, selbst aber für seine Zwecke nicht näher darauf eingehen will.

Paulus fasst noch einmal alle diese Creaturen in den Ausdruck τὰ πάντα zusammen und sagt: τὰ πάντα δἰ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Der πρωτότοκος erscheint hier als Weltschöpfer mit Bezug vornehmlich auf *die* Creaturen, denen die Col. Irrlehrer nach c. 2, 18 eine vorzügliche Ehrfurcht θρησκεία erwiesen, oder richtiger, deren θρησκεία sie nachbilden wollten. Das ἔκτισται, ist geschaffen, schliesst zugleich mit ein, dass es noch in ihm fortbesteht, denn das Perf. bezeichnet bekanntlich im griechischen Sprachgebrauch die Handlung oder den Zustand als in sich abgeschlossen und vollendet, jedoch umfasst diese Abgeschlossenheit das Bleibende und in seinen Folgen sich auf die Gegenwart Erstreckende mit in sich, cf. Winer p. 222. Demnach heisst ἔκτισται: ist geschaffen und ist da und bestehet (welches V. 17 *init.* noch besonders hervorgehoben wird). Durch das δι' αὐτοῦ ist das Subject des Schaffens ausgedrückt — (so dass das ἔκτισται δι' αὐτοῦ ins Activum einfach zu übertragen wäre: ἔκτικεν τὰ πάντα, nicht δι' αὐτοῦ ἔκτικεν scl. ὁ πατήρ. Das εἰς αὐτόν macht noch einige Schwierigkeit. Wörtlich heisst es: dies alles ist geschaffen auf Ihn hin, hat die Bestimmung, zu Ihm zu kommen. Er ist der Mittelpunkt, auf den sich alle Creatur bezieht. Es folgt nun in

V. 17

das zweite Kolon dieses Gedankenganges von καὶ αὐτὸς — συνέστηκε; *worin der* πρωτότοκος 1) *als präexistirend,* 2) *als das Erschaffene erhaltend dargestellt wird, so dass dieses Geschaffene sich ihm nicht selbstständig gegenüberstellen, geschweige denn über ihn stellen kann.*

Das ἔστι steht nicht ohne Nachdruck, ist nicht blosse Copula, sondern das verb. subst. und heisst: Er existirt πρὸ πάντων, nemlich vor allen vorher specificirten Creaturen. Es ist von der Priorität

der Zeit nach zu fassen, wobei auch noch die Präsentialbedeutung „existirt" festzuhalten — es steht nicht ἦν (wie Joh. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, wo keine Vergleichung der zeitlichen Existenz nach stattfindet, wie hier), sondern ἔστι in absoluter Bedeutung, wodurch der πρωτότοκος über alle Zeit hinausgestellt wird. Der Vorrang, wovon rationalisirende Ausleger das Wort allein verstehen wollen, ist erst die unausgesprochene Folge der hier prädicirten Vorzeitlichkeit. Das ἐστὶ πρὸ πάντων ist im Grunde nur eine Wiederaufnahme des in πρωτότοκος πάσης κτίσεως ausgedrückten Gedankens, wogegen das folgende

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,

das All bestehet in Ihm — den Gedankengang weiter entwickelt. Bekanntlich bedeutet ἵστημι und die Composita im Perf., Plusqu., aor. 2: stehen, also συνεστηκέναι: zusammenstehen, nebeneinanderstehen, *bestehen.* Τὰ πάντα ist hier wie V. 16 von aller Creatur zu verstehen, und ist in V. 16 vom Apostel deutlich auseinandergelegt, desshalb kann hier nicht von einem sich konsolidirenden irdischen Verhältnisse die Rede sein, wie Schleiermacher will, (der überhaupt Stud. u. Krit. Jahrg. 1832 im 3. Hefte, p. 497 sqq. eine sehr wunderliche Erklärung dieser ganzen Stelle giebt — welche in derselben Zeitschrift Jahrg. 1833 Heft 1, p. 110 sqq. widerlegt wird, worauf derselbe Verfasser seine eigne lesenswerthe Erklärung von dieser Stelle im 2. Heft folgen lässt). Uebrigens haben sich alle Exegeten nach ihm, am Ausführlichsten aber Bähr im Anhange, mit Widerlegung der Schleiermacher'schen Ansicht über diese Stelle zu schaffen gemacht.

Die veraltete Auslegungsweise, dass ἐν αὐτῷ zu übersetzen sei: *per Eum,* wird als ungenau mit Recht verworfen — es heisst vielmehr, dass das All in Ihm, in dem πρωτότοκος, den Grund seines Fortbestandes habe. Bähr allegirt treffend die Theophylaktische Scholie: ὡς ἐν θεμελίῳ πάντα ἐν αὐτῷ φέρεται, und als Sachparallele Heb. 1, 3: φέρων (τε) τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Dieser allgemeine Gedanke, dass das Universum in dem Erstgebornen vor aller Creatur zusammengehalten und dadurch vor dem Auseinanderfallen bewahrt werde, leitet nun über zu dem Verhältniss Christi zur Kirche. Es heisst zuerst:

καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, er ist das Haupt des Leibes (des Körpers) der Kirche. Es ist zu bemerken, dass Paulus in V. 14, vom historischen Christus ausgehend, zu seiner vorweltlichen Existenz aufsteigt und hier wieder von dem erschienenen Christus spricht, der das Erlösungswerk vollbracht hat und seiner Kirche Haupt ist. καὶ αὐτός ἐστιν zweimal kurz hintereinander soll besagen, dass dieselbe Person (αὐτός) sowohl der *creator et conservator mundi*, als auch das Haupt der neuen Schöpfung sei — damit auf das Bestimmteste jeglichem Dualismus begegnet wird.

Als κεφαλή des Kirchenkörpers wird Christus in den paulinischen Briefen oftmals bezeichnet, welches weniger auf das höchste Glied hindeutet, als vielmehr davon zu verstehen ist, dass, wie vom Haupte alle Lebenskraft in die Glieder des menschlichen Organismus strömt, und der Leib, getrennt vom Haupte, zum Leichnam erstarrt, also auch von Christo alle Lebenskraft in die Gemeinde hineinströmt. Dadurch wird *eo ipso* ausgeschlossen, dass von anderswoher die Kirche eine belebende Kraft zu erwarten oder anderswo den Mittelpunkt alles göttlichen Lebens zu suchen habe. Man kann den Gen. τῆς ἐκκλησίας von σώματος abhängig sein lassen, so dass zu übersetzen wäre: Des Körpers der Kirche oder des Kirchenkörpers, oder man fasst τῆς ἐκκλησίας als erklärende Apposition zu σώματος — der Sinn ist derselbe, denn in beiden Fällen ist doch immer σῶμα das Hauptsubst., wodurch der Begriff einer in die Einheit zusammengefassten Mannigfaltigkeit der Glieder, d. i. eines Organismus, ausgedrückt ist, und τ. ἐκκλ. giebt die nähere Bestimmung, von welchem Leibe es zu verstehen sei. Bei ἐκκλησία an die *militans* und *triumphans* zu denken, wie etliche wollen, widerstreitet dem Sinne der Stelle nicht, es findet sich aber sonst ἐκκλησία in diesem Sinne bei Paulus nicht gebraucht. — (Eine Erklärung der ἐκκλησία freilich in einem andern Bilde giebt Paulus 1. Tim. 3, 15 — wo von οἶκος Θεοῦ gesagt wird, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας). — Indessen ist der Canon unrichtig, zu sagen: Weil ἐκκλησία sonst nur von der *congregatio sanctorum in terra* bei Sanct Paulus vorkommt, so könne es nicht anders gebraucht werden von ihm. — Wir brauchen aber bei ἐκκλ. nicht zugleich an die *triumphans* und an die Verbindung der *milit.* und *triumph.* unter Einem Haupte zu denken, wenn gleich

*

das folgende: ὅς ἐστιν ἀρχή etc. deutlich auf die Stellung Christi in der *triumphans* hinweist. Es ist in V. 17 überhaupt die principale Stellung Christi erörtert nach 3 Seiten hin, 1) in Beziehung auf die Vorweltlichkeit, 2) in Beziehung auf die erschaffene Welt, insonderheit die Kirche, 3) in Beziehung auf die zukünftige jenseitige Welt. — In letzterer Hinsicht heisst es von ihm:

ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. — Die Zusammenstellung von ἀρχή und πρωτ. ist schwierig. Es fragt sich, ob πρωτ. als adjective Bestimmnng der ἀρχή, oder ob beide als besondere Prädicate des ὅς etc. erscheinen. Steiger sagt kurz: „ἀρχή war ein Name des εἰκών und synonym mit πρωτ., durch das es hier appositionsweise erklärt wird" — er ist aber den Beweis schuldig geblieben. Mir scheint es nicht nothwendig, dass πρωτ. ἐκ synonym mit ἀρχή sei, es specialisirt vielmehr den allgemeinen Begriff der ἀρχή in gewisser Weise. Ich nehme ἀρχή in allgemeiner Bedeutung wegen der Allgemeinheit des Bildes. So wie der Sohn die κεφαλή des Kirchenkörpers heisst im Vorigen, so nun hier die ἀρχή der Wesenheiten, deren πρωτότοκος er genannt wird, also der γεννηθέντες ἐκ τῶν νεκρῶν. — In seiner Auferstehung von den Todten ist der Anfang gesetzt von denen, die, wie er πρωτότοκος ἐκ τῶν ν., so δευτερότοκοι etc. ἐκ τῶν νεκρῶν sind. Es scheint, als ob ἀρχή dasselbe in anderer Beziehung ausdrücke, was vorher durch κεφαλή bezeichnet ist. — Es wäre also Christus der Urgrund seiner Kirche genannt, das *principium*, aus dem der Kirche alles Leben zufliesst (den Gen. τῆς ἐκκλησίας suppeditirt der Context), ja in welchem selbst der leibliche Tod überwunden ist, insofern Er πρωτ. ἐκ τῶν νεκρῶν geworden. Es scheint auch bedeutsam zu sein, dass Christus hier πρωτόΤΟΚΟΣ ἐκ. τ. ν. heisst, darin liegt mehr, als wenn da stände etwa πρωτεγερθείς, denn in dem τοκος liegt das naturgemässe Hervorgehen — es war unmöglich, die Bande des Todes konnten ihn nicht halten, Er *musste* aus den Todten zu neuem Leben hervorgehen, er konnte die Verwesung nicht sehen, weil Er der Sündlose war — darum auch die mit Ihm in Lebensgemeinschaft Stehenden aus den Todten werden geboren werden. Wir können diesen Gedanken nicht weiter verfolgen, ohne in dogmatische Probleme zu gerathen. Es bleibt aber wohl zu beachten, dass in dem *terminus* πρωτότοκος πάσης κτίσεως von der vorweltlichen oder vorcreatürlichen Existenz des Sohnes die Rede ist, hier aber von seiner Würde, die er nach

seiner Menschwerdung, nach seinem Herabsteigen in die Creatürlichkeit angenommen hat, und von seinem Verhältniss zu dem Complexus der Kirche, zu der auch die νεκροί (nemlich die ἀποθνήσκοντες ἐν Κυρίῳ Apoc. 14, 13) gerechnet werden müssen. In Beziehung auf die νεκροί heisst er ἀρχή, d. i. nicht nur ἀπαρχή, 1 Cor. 15, 20, sondern auch *principium*, insofern als in Ihm die belebende Kraft zur Auferstehung der Brüder enthalten ist.

Der Zweck davon, dass Christus auch der πρωτ. εκ. τ. ν. ist, wird angegeben in den Worten: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, *ut fiat in omnibus ipse primas partes obtinens*. — Das γένηται deutet hin auf die genetische, das kann hier nur heissen, in der Zeit hervorgetretene Entwicklung des υἱός zum πρωτεύων ἐν πᾶσιν, d. i. in allen Stücken: nemlich denen, welche der Apostel so eben seit V. 15 summarisch angegeben hatte.

Gut umschreibt diesen Passus Chrysost.: πανταχοῦ πρῶτος. ἄνω πρῶτος, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτος (κεφαλὴ γάρ ἐστιν), ἐν τῇ ἀναστάσει πρῶτος. In allen Dingen hat er selbst αὐτός, das steht emphatisch, den Vorrang und Vorgang, πρωτεύων. Darin liegt, dass hiermit alle die, welche den Nachrang und Nachgang haben, sich unter seine Botmässigkeit begeben, in gewisser Weise auch an dem Wesen des mit dem Vorrange bekleideten participiren. — Es kam dem Apostel darauf an, die in der Gemeinde in Frage gestellte, über alles erhabne göttliche Würde und Majestät des Menschensohnes festzustellen, darum geht er hier des Näheren sowohl auf seine vorweltliche Existenz als auf seine geschichtliche Erscheinung, als auch auf seine Herrlichkeit nach seiner Erscheinung auf Erden, ein — und giebt den Grund von diesem allen an in

V. 18.

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. — Chrysost. bemerkt zu diesem Verse im Allgemeinen: οὐκ ἔχει αἰτίαν εἰπεῖν οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὴν θέλησιν τοῦ θεοῦ. Als Grund, dass dem Sohne alle die Prädicamente in V. 15—17 beigelegt werden konnten, und *in specie* V. 17, dass Christus in jeder Beziehung der Erste ist, wird hier die göttliche εὐδοκία genannt, wobei ein Christ als in höchster Instanz sich beruhigt, dem Ungläubigen aber ist es ein leeres Behaupten.

Zu dem εὐδόκησε nemlich kann kein anderes Subj. gedacht werden, als ὁ πατήρ, denn es heisst constant im N. T.: Es habe dem Vater wohlgefallen, den Sohn zu senden, und es würde auch keinen rechten Sinn geben, wollten wir Christum als Subj. zu εὐδ. denken, geschweige dass wir ἐν αὐτῷ lesen müssten. — Ueberdies bleibt doch der Nachdruck auf ἐν αὐτῷ, das vorangestellt ist und unzweifelhaft auf den υἱὸς τῆς ἀγάπης geht, denn in Ihm (und in keinem andern) hat es Gott wohlgefallen, wohnen zu lassen πᾶν τὸ πλήρωμα, dies lässt sich allein vom Sohne prädiciren. Was aber heisst πᾶν τὸ πλήρωμα? Es lässt sich freilich nicht evident nachweisen, dass dieser *terminus* dazumal bei den Colossäischen Irrlehrern oder überhaupt bei den ersten Anfängen der gnostischen Systeme schon im Gange gewesen. Harless meint sogar, Comm. ad. Eph. p. 124, der Behauptung Bähr's, dass die Gnostiker den Ausdruck πλήρωμα nicht aus den Paulinischen Schriften, wenigstens nicht aus ihnen allein genommen hätten, das historische Zeugniss Tertullian's entgegensetzen zu können, der sagt (*de praesc. haer. c.* 38): *Marcion exerte et palam machaera usus est non stilo, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit: Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum.* Jedoch beweist dieser allgemeine Canon, den Tert. für das Verfahren Valentin's aufstellt, augenfällig für vorliegenden Fall nichts anders, als dass Valentin den in der Schrift vorliegenden *term.* πλήρωμα (wenn er sich in seinen Schriften findet) nach seinem Systeme gedeutet habe. Woher er den Ausdruck aber eigentlich hatte, das bleibt *in dubio.* Umgekehrt bin ich weit entfernt zu behaupten, Paulus habe diesen Ausdruck von den Irrlehrern erborgt; ihm ist das Zeitwort πληροῦν sehr geläufig, auch πλήρωμα kommt mehrere Male ausser im Col. Briefe bei ihm vor, und zwar im alten Sinn, mit dem gen. obj., wo von polemischer Rücksicht keine Spur zu finden ist, z. B.: 1 Cor. 26, 28, τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, *quod terram implet,* Eph. IV, 13 πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, *quod Christum implet.* Meiner Ansicht nach ist festzuhalten, dass Paulus seine Terminologie von Irrlehrern nicht kann erborgt haben, falls aber seine Ausdrucksweise mit der gegnerischen in irgend einem Punkte zusammentraf, hat er doch seinen Ausdruck

durch den Context so bestimmt, dass er nicht misszuverstehen war. War damals bei den Col. Irrlehrern πλήρωμα schon im späteren gnostischen Sinne gebräuchlich, dass es bezeichnete die aus dem Urgrunde ausströmende Gesammtheit der göttlichen Lebenskräfte, mithin das ganze innere Wesen der Gottheit in seiner Manifestation durch Ausströmung der göttlichen Kräfte als selbstständiger Hypostasen: so behauptet Paulus hier kurzweg, dass in Christo gewohnt habe nach göttlichem Rathschluss πᾶν τὸ πλήρωμα, die ganze Fülle der göttlichen Wesenheit. Damit wäre denn freilich Paulus in directen Gegensatz zu den Irrlehrern getreten, die Christum nur für eine dieser emanirten Hypostasen konnten gelten lassen — — aber diese Auslegung stützt sich doch nur auf eine Hypothese. — Sehen wir ab von der polemischen Beziehung, die dieser Ausdruck zugleich haben mag, so müssen wir doch das an sich noch unbestimmte πᾶν τὸ πλήρωμα näher zu erklären suchen. Dies geschieht

1) durch den Context. Da ist es denn natürlich, dass wir aus dem Subj. des εὐδόκησε, welches als in sich handelnd erscheint, den Bestimmungsgenitiv zu πλήρ. suchen — also τοῦ Θεοῦ, τοῦ πατρός, d. i. die Fülle, welche Ihn, *Deum*, erfüllt, d. i. der Inbegriff seiner göttlichen Wesenheit.

2) Durch die Parallelst. II, 9. Diese giebt ohne Zweifel das authentische Supplement zu πλήρ., nemlich τῆς θεότητος, seiner göttlichen Wesenheit. Dass aber dieser locus II, 9 eine wahre Parallelstelle sei, ergiebt sich aus allem. Die beiden fraglichen Stellen kommen in demselben Briefe kurz hinter einander in der Entwicklung einer fortlaufenden Gedankenreihe vor, in beiden ist ein ὅτι, ein vorangestelltes ἐν αὐτῷ, welches auf Christum geht, in beiden ein κατοικεῖν, in beiden ein πᾶν τὸ πλήρωμα, nicht etwa ein Theil göttlicher Wesenheit. Wenn nun II, 9 noch ein explicatives τῆς θεότητος beigefügt wird, so kann wenigstens einer, der nicht in antiorthodoxen Vorurtheilen befangen ist, keinen Augenblick Anstand nehmen, auch hier ein τῆς θεότητος dem Sinne nach zu ergänzen.

In dem Bilde κατοικῆσαι (vgl. שכן שכינה) ist die habituelle Vereinigung des πλήρωμα mit dem αὐτός hervorgehoben, nicht ein blosses *diverti*. Selbst Grotius erklärt: *perpetuo et inseparabiliter adest.* —

Durch Heranziehung der Parallele II, 9 gewinnt allerdings auch die Hypothese an Consistenz, dass V. 18, so wie der ganze vorhergehende Passus von dem υἱὸς τῆς ἀγάπης polemischer Natur sei, denn offenbar will der Apostel mit V. 9 gegen die συλαγαγῶντες διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης — καὶ οὐ κατὰ Χριστόν — zu Felde ziehn.

V. 19. 20.

Der Apostel fährt fort, das, was er in V. 14 angedeutet, nemlich, dass wir in Christo hätten τὴν ἀπολύτρωσιν — *weiter auszuführen, nachdem er sich durch V. 15—18 den Weg dazu angebahnt und gezeigt hatte, wie solche* ἀπολύτρωσις *durch Christum möglich sei.* —

Hier wird die ἀπολύτρωσις oder vielmehr das ἀποκατ. dargestellt als abhängig von der göttlichen εὐδοκία und als ein zweiter Act derselben (der erste κατοικῆσαι, wobei zu bemerken, dass der Inf. aor. auf einen in der Zeit vollzogenen Act göttlicher εὐδοκία zu deuten scheint) durch ein καί an das Vorhergehende geknüpft.

Das δι' αὐτοῦ steht wieder mit Nachdruck voran, um hervorzuheben, dass Christus die rechte Mittelsperson (δι' αὐτοῦ) sei, wodurch Gott gewollt habe ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, *reconciliare omnia.* — Das ἀποκαταλλάσσειν bedeutet nach der Ableitung eigentlich ein Wiederverändern des Veränderten, und da κατά in den Comp. oft die entgegengesetzte Richtung bezeichnet (z. B. κατᾴδω, *occino*), so bedeutet καταλλ. die Rückbewegung zu dem Zustande, in welchem sich das Obj. der Veränderung vor dem ἀλλάσσειν befand, also *in pristinum statum redigere.* Das ἀπό drückt oft nur eine Verstärkung des Simplex aus. — Der Sinn wäre also, dass es Gott gefallen, durch Christum mit den τὰ πάντα eine entgegengesetzte Veränderung vorzunehmen, als in welcher τὰ πάντα sich befinden, dass also die gestörte ursprüngliche Harmonie des τὰ πάντα durch das ἀποκατ. wieder hergestellt werde. Das involvirt, dass τὰ πάντα sich in einem veränderten Zustande befinden, anders, als sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen sind, wie ja auch die Störung, der Abfall, zuerst bei den ἐν οὐρανοῖς entstanden und von da durch Verführung auch zu den ἐπὶ τῆς γῆς gekommen, sich also der von den bösen Engeln ausgegangene Zwiespalt auch auf die Erde verpflanzt hat, und indem die Gott feindseligen dämonischen Mächte über die irdischen Geschöpfe Macht erhielten, dass der Sohn Got-

tes selber erscheinen musste, die Werke des Teufels zu zerstören, so ist damit auch die ursprünglich befreundete Stellung der Menschen- und Engelwelt, welche vor Christo und bei seiner Geburt nur bei einigen wenigen hochbegnadigten Seelen hindurchleuchtet, gestört, aber in Christo hergestellt.

Diese Erklärung ist im Grunde dieselbe, als wenn man ἀποκαταλ. *reconciliare*, aussöhnen, versöhnen übersetzt, wobei der dermalige Zustand der τὰ πάντα, ohne dass dieselben in den von Christo ausgehenden Lebenskreis eintreten, als ein seinem letzten Zwecke sowohl als Gotte entfremdeter und feindseliger erscheint. Dieses τὰ πάντα ist aber hier eben so in möglichster Allgemeinheit festzuhalten wie V. 16. 17, wo es näher durch τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα bezeichnet wird, welches alles δι᾽ αὐτοῦ erst wieder in die rechte Stellung gekommen ist, nemlich ἀποκαταλλαχθέντα εἰς αὐτόν, i. e. Χριστόν. Christus ist also das Ziel und der Endpunct aller Creatur, zu welchem hin sie verändert werden muss; indem Er selbst als Mensch erschienen ist nach der göttlichen εὐδοκία und sowohl als Sühnopfer, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, die Schuld von dem Menschengeschlechte hinwegnahm, als auch dieselbe in sich durch vollendete Heiligkeit und Gerechtigkeit heilig und gerecht vor Gott darstelle. — Wenn nun gleich die Wirklichheit dieser Veränderung εἰς αὐτόν für uns erst eintritt, wenn wir in die lebendige Gemeinschaft des υἱός getreten sind, so ist doch nach göttlicher εὐδοκία das Erlösungswerk vollbracht für τὰ πάντα, welches der Einzelne sich aneignen kann und muss; es ist auch durch Christi ganze historische Erscheinung der Impulsus zu Ihm hin gesetzt. — Uebrigens ist es unverkennbar, dass hier in V. 18 u. 19 eine Parallele gezogen wird mit V. 16, wo Christus als Schöpfer und Mittelpunct der natürlichen Welt oder der ersten Schöpfung erscheint, wogegen Er hier als Schöpfer und Mittelpunct der zweiten Schöpfung, des Reichs der Gnade, dargestellt wird. Denn V. 16 lesen wir ἐν αὐτῷ — δι᾽ αὐτοῦ — εἰς αὐτὸν ἔκτισται — hier ebenfalls ἐν αὐτῷ — δι᾽ αὐτοῦ — εἰς αὐτόν; in beiden Fällen tritt der Vater als im Sohne handelndes Subject auf. — Dass nun das ἀποκαταλλάξαι nothwendig eine Störung der Harmonie des τὰ πάντα voraussetzt, erhellt noch deutlicher aus dem εἰρηνοποιήσας in

V. 20.

Dieser wahren *crux interpretum.* — Εἰρηνοποιεῖν heisst Frieden machen. Friede setzt Kampf voraus, wenigstens zwei widerstreitende Mächte.

Vorweg bemerke ich, dass ich nach der gramm. Verbindung am ungezwungensten V. 20 als die nähere Erklärung auffasse, wie nach der εὐδοκία Gottes das ἀποκατ. τὰ πάντα, V. 19, zu Stande gekommen ist, daher das im εἰρην. zu verstehende Subj. mit dem in εὐδόκησε V. 18 identisch ist, nemlich Θεός. — —

Εἰρηνοποιεῖν [1] kann *trans.* mit einem Obj. gebraucht werden in dem Sinne: in Frieden versetzen, beruhigen, wie es häufig von Classikern so gebraucht wird, während gewöhnlich die εἰρήνη in dieser Comp. mit ποιεῖν als das Obj. erscheint und alsdann das Verbum entweder absolut steht, oder doch nur mit Präpositionen verbunden werden kann. Hier scheint das Wort in der ersteren Bedeutung, *pacifico*, in den Zustand des Friedens, des guten Vernehmens, der gegenseitigen richtigen Stellung versetzen, und dann haben wir das Obj. dazu in den disjunctiven Sätzen mit εἴτε — εἴτε zu suchen. — Dabei ist wohl die eigentliche Bedeutung des εἴτε — εἴτε festzuhalten; es entspricht ganz dem lateinischen *sive* — *sive*, und zeigt somit an, dass die Entgegensetzung in Bezug auf das Resultat unerheblich ist. Steht das εἴτε — εἴτε vor nominibus, so drückt es aus, dass der Autor es dahingestellt sein lässt, welches Nomen gerade am meisten hervorgehoben, welches von beiden er hauptsächlich zum Verbo in Beziehung stellen soll — z. B. von einer gedämpften Revolution: *pax demum est, sive regi sive populo pacem restituit.* Es lässt sich beides sagen, wiewohl in anderer Beziehung. — So möchte ich auch hier exegesiren. — Dabei erkläre ich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τ. ε. τ. οὐρανοῖς eben so wie V. 16, und

[1] Chrys. — — *διασαφεῖ λοιπὸν, οὐ μόνον τὴν καταλλαγὴν ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπον τῆς καταλλαγῆς ἀναγγέλλων· εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ· τὸ μὲν τὴν ἔχθραν δείκνυσι τὸ καταλλάξαι· τὸ δὲ τὸν πόλεμον, τὸ εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος κτλ. μέγα μὲν τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ καὶ δι᾽ αὐτοῦ, μεῖζον· καὶ τὸ τούτου μεῖζον, τὸ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ· καὶ οὐχ ἁπλῶς αἵματος, ἀλλὰ τὸ τούτου μεῖζον, διὰ τοῦ σταυροῦ· ὥστε πέντε ἐστὶ τὰ θαυμαστά, τῷ Θεῷ κατήλλαξε, δι᾽ αὐτοῦ, διὰ θανάτου, διὰ σταυροῦ· βαβαὶ, πῶς ἀνέμαξε πάλιν; ἵνα γὰρ μὴ νομίσῃς ἓν εἶναι, μηδὲ τὸν σταυρὸν εἶναί τι καθ᾽ ἑαυτὸ, λέγει, δι᾽ αὐτοῦ κτλ.*

dass hier die Beziehung dieser Obj. auf das Erlösungswerk, in V. 16 auf das Schöpfungswerk stattfindet — vorzugsweise also resp. von der vernünftigen Creatur auf Erden und von der vernünftigen Creatur im Himmel — oder kurz zu reden — von Menschen und Engeln. Der Sinn würde also sein: Gott hat in Friedenszustand versetzt, gleichviel ob wir sagen, die Menschen oder die Engel, es lässt sich beides in gewisser Beziehung sagen; der Hauptsinn ist der: das durch die Sünde gestörte Verhältniss zwischen Menschen und Engeln ist durch Gott hergestellt. Dadurch, dass die Parthei, (nemlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), welche durch die Sünde Ursache zur Trennung giebt, von Gott zu Gnaden angenommen und *in integrum* restituirt wird, hört somit die Trennung der andern Parthei auf, beide vereinigen sich in dem Einen, es hat also auch die andere Parthei Frieden gewonnen. — Dass nun Paulus sagt: es lässt sich auch sagen, dass die Engel durch Christi Tod in Friedenszustand mit den Menschen versetzt sind — dieses scheint anzudeuten, dass er damit zugleich dem Engelcultus habe vorbeugen wollen. Denn wenn Christus der ist, durch dessen Tod Menschen und Engel in Friedenszustand versetzt sind, so dass erst durch Ihn τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die richtige Stellung zu τὰ ἐπὶ τῆς γῆς wieder gewinnen, so folgt von selbst, dass ein Engelcultus unzulässig ist. Das dubitative εἴτε — εἴτε zeigt ja eben an, dass dem Paulus auf den einen Ausdruck so viel ankomme als auf den andern. — Es liesse sich als Sachparallele vergleichen Joh. 1, 52 —— *ἀπ᾽ ἄρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα, καὶ τοὺς ἀγγέλους ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, wo Christus auch als der Mittelpunct der Engelwelt erscheint. — Es wäre also das Verhältniss der Menschen zu den Engeln auch nur durch den Sohn — und zwar διὰ τοῦ *αἵματος* τοῦ σταυροῦ *αὐτοῦ* vermittelt, wornach von dem Kreuze das hellste Licht auf τὰ *πάντα* ausstrahlt. Die Menschenwelt *potentialiter* als von dem in dem Abfalle hineingesäeten Schlangensamen purificirt, erscheint dadurch als Gegenstand der göttlichen εὐδοκία, und so werden auch die himmlischen Mächte, die in der anerschaffenen Heiligkeit geblieben sind, mit der erneuerten Menschenwelt zu einer Familie Gottes verbunden bleiben, die vor der Herrlichkeit des Kreuzes anbetet [1].

[1] Chrys. stellt sich die in Rede stehende *καταλλαγή* und das *εἰρηνοποιεῖν* also vor: *τί οὖν ἐστιν εἰπεῖν; ἀπέσχιστο ἡ γῆ τοῦ οὐρανοῦ, ἐκπεπολεμωμένοι*

Halten wir zunächst fest an dem „in Friedenszustand setzen durch das Blut seines Kreuzes", ohne auf das Obj. noch näher einzugehn, so wird hier offenbar das Blut Christi oder sein blutiger Kreuzestod als das Mittel (διά) zu diesem Frieden angegeben. Wie wir uns nun die eigentliche *vis mortis* Jesu Christi zu denken haben, sagt der Apostel hier nicht, deutet hier nur durch das αἷμα die sühnende Kraft des Todes Christi an, und es liegt die Vergleichung mit dem A. T., Sühnopfer Lev. 17, 11, nahe, wonach typisch das Blut als das eigentlich versöhnende erscheint, cf. Hebr. 9, 22. χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις. — Grotius macht auch aufmerksam auf die Art Frieden und Bündnisse zu schliessen *sanguinis effusione*. — Bedeutungsvoll ist auch der das Blut näher bestimmende Genitiv τοῦ σταυροῦ, worin angedeutet ist, dass Christus sich nicht nur bis zum Tode am Kreuze in freiwilligem Gehorsam erniedrigt habe, sondern auch uns erkauft habe ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου nach Gal. 3, 18, cf. infra II, 14 sq. In das Geheimniss des Kreuzes gelüstet auch die Engelwelt zu schauen, und, obwohl dieselben nicht in demselben Sinne als vor Gott ἀποκαταλλαχθέντα (τὰ ἐν τ. οὐρ.) angesehen werden können, als in welchem es die sündigen Menschen (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) sind, so bleibt doch die Beziehung auch auf die himmlischen Geister, dass sie in der durch den Kreuzestod Christi gestifteten Versöhnung der Menschheit mit Gott nun wieder dieselbe befreundete Stellung zur erlöseten Menschenwelt einnehmen, die sie hatten, ehe durch die Sünde (welche NB. von der höhern Geisterwelt ausging) das Vertrauen der Menschheit zu Gott und den himmlischen Geistern gestört ward (ἠλλάχθη). —

Das δι' αὐτοῦ [1] kann verschiedentlich gefasst werden, ich sehe darin nur, dass es dem Paulus in solcher Exposition nicht so sehr

ἦσαν οἱ ἄγγελοι πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, τὸν δεσπότην ὁρῶντες τὸν αὐτῶν ὑβριζόμενον· ἀνακεφαλαιώσασθαί φησι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τής γῆς· πῶς; τὰ μὲν ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὕτω· μετέστησεν ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀνήγαγεν αὐτοῖς τὸν ἐχθρὸν τὸν μισούμενον· οὐ μόνον τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐποίησεν εἰρηνεύειν, ἀλλ' ἀνήγαγεν αὐτὸν πρὸς αὐτούς, τὸν ἐχθρὸν καὶ πολέμιον· τοῦτο εἰρήνη βαθεῖα. ἄγγελοι πάλιν ἐπὶ γῆς ἐφαίνοντο λοιπόν, ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ἐφάνη κτλ.

[1] Uebrigens ist der Text nicht unbestritten. — Einige unwichtige Autoritäten lassen *τοῦ αἵματος* aus; bei andern von mehr Gewicht fehlt auch das *δι' αὐτοῦ* z. B. im Cod. Cantabrig, Cod. Borali, C. Haslej. oder *D.* F. G.* 10. 23.

darauf ankommt, die Weise hier näher zu bestimmen, wie der Friedenstand hergestellt sei, sondern vielmehr auf die Person, durch den derselbe gebracht ist, d. i. Christus. — Er gebraucht aber das αὐτός von Christo von V. 16 an zwölfmal, und hebt hier durch δι' αὐτοῦ noch einmal zuletzt hervor, dass ihm auf die Person Christi das allermeiste ankommt. — Andere nehmen δι' αὐτοῦ anepileptisch, dass damit das δι' αὐτοῦ V. 19 wieder aufgenommen wird, wornach εἴτε τὰ sqq. als Obj. zu ἀποκαταλ. V. 19 erscheint.

V. 21. 22.

Der Apostel geht jetzt von den in möglichster Objectivität hingestellten Lehrsätzen über Christi Person und Amt zu der speciellen Lage der Colosser über und wendet die Lehre von der durch Christum gestifteten allgemeinen Versöhnung auf die Colosser an, indem er in V. 21 den früheren, Gotte entfremdeten, und V. 22 den gegenwärtigen durch Christum versöhnten Zustand der Colosser beschreibt.

Mit dem καὶ ὑμᾶς[1] (καί durch „auch" zu übersetzen) wendet sich nun Paulus besonders an die Colosser und beschreibt ihren vormaligen andauernden Zustand. Dies liegt in dem ποτὲ ὄντας, wo schon wegen des ποτέ, ὄντας nothwendig *part. imp.* ist und dann auch die Bedeutung des Imp., der Dauer, nicht des einzelnen Moments enthält. Es wird nun dieser vormalige Zustand der Colosser durch zwei Epitheta bezeichnet, nemlich durch ἀπαλλ. und ἐχθρούς. Letzteres ist eine Folgerung aus dem ersten und eine weitere Entwicklung aus demselben, von dem Entfremdetsein, welches mehr noch der indifferente Zustand ist, zum positiven Widerstreben (ἐχθ.). Das Obj., wogegen sich die Colosser feindlich verhalten hatten, wovon

30. 47. 73 u. a., in etlichen Uebersetzungen und Kirchenvätern; doch ist damit die Unächtheit nicht erwiesen, indem die bedeutendsten Mss. für δι' αὐτοῦ eintreten, z. B.: *A. B. C.* u. s. w., und sich die Auslassung des δι' αὐτοῦ leicht dadurch erklären lässt, dass man es als aus dem vorigen Verse herübergenommen ansah. Lachmann hat die volle Lesart.

[1] Chryst. bemerkt im Allgemeinen zu diesen Versen *ἐνταῦθα λοιπὸν δείκνυσιν, ὅτι καὶ ἀναξίους ὄντας καταλλαγῆς κατήλλαξε* — und weiter: *οὐ γάρ ἐστιν ἴσως ἀνάγκῃ κακῶς παθόντα, καὶ ἑκόντα τοῦτο ὑπομείναντα ἀπαλλάξαι τῶν δεινῶν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐλεεῖσθαι ἄξιος, οὗτος δὲ μισεῖσθαι· ἀλλ' ὅμως ὑμᾶς, φησιν, οὐχὶ ἄκοντας, οὐδὲ ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἑκόντας καὶ μετὰ τοῦ βούλεσθαι ἀποπηδῶντας αὐτοῦ καὶ ἀναξίους ὄντας ἀπήλλαξεν κτλ.*

sie entfremdet waren [1], ist wohl dem Sinne nach am ungezwungensten das Reich, worin Gott Frieden gestiftet, V. 20, oder auch gerade zu Gott selber, und dieses muss aus dem Context verstanden werden, denn τῇ διανοίᾳ kann nicht das Obj. der Feindschaft sein, das ist am besten als *dat. instr.* zu fassen und zu übersetzen durch „die Sinnesart", durch „die allerlei in die Materie versenkten Gedanken" (ἀπηλλοτρ.), welche denn auch gegen das eigentlich Göttliche in Feindschaft gerathen, wie ja ein in die Welt Versenktsein ein von Gott Entfremdetsein, und dieses zugleich ein Gotte Feindsein einschliesst — διάνοια bezeichnet allgemein die Thätigkeit des νοῦς, sowohl von Seiten des discursiven Denkens, das sich auf alle möglichen Objecte wirft, auch auf die göttlichen, allein in seiner natürlichen Blindheit Gott nicht erkennt, ihm ferne bleibt, als auch von Seiten der Entschliessungen und der Willensrichtung, welche sich beim natürlichen Menschen feindselig gegen das Göttliche wendet und sich der göttlichen Gnade verschliesst. — Eine Sachparalle ist Eph. IV, 17. 18, wo er die Epheser beschwört, nicht mehr zu wandeln wie die andern Heiden ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν sqq. Fasst man hier das zweite Partic. ἀπηλ. als erklärenden und weiterführenden Zusatz zu ἐσκο., so könnte in der ἄγνοια und πώρωσις die in der διάνοια liegende doppelte Beziehung auf Erkenntniss und Willen gefunden werden.

Andere meinen, τῇ διανοίᾳ mit ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς verbinden zu müssen und das soll dann heissen *intelligentia in malis operibus*, wogegen der Sprachgebrauch ist; die διάνοια ist die Denkweise, die Sinnesart, welche auch in das Handeln treibt, versteht sich in ein dem Denken, der Sinnesart adäquates. — ἐν τοῖς ἔργ. τ. π., setzt der Apostel hinzu (wobei der Artikel zu beachten ist,

[1] Geht man auf die Grundanschauung in dem ἀπηλλοτ., so führt uns das auf die Voraussetzung, dass die Menschen einst zur πολίτεια θεοῦ gehört hatten, nicht ἀλλότριοι gewesen waren, und ursprünglich durch fremde Gewalt ἀλλότρ. geworden waren; diese Grundanschauung ist gewiss biblisch, wenn man sie auf Schöpfung und Fall des Menschen bezieht; dazu veranlasst der Ausdruck, wenn auch der Apostel vielleicht damit so weit nicht zurückgreifen will.

womit Paulus sie an ihre bekannte ἔργ. πον. erinnert), um zu bezeichnen, worin die feindselige Sinnesart offenbar wird.

In

V. 22

stellt nun Paulus dar, dass die Colosser durch den incarnirten Gottessohn versöhnt seien und nach seiner Absicht vor Gott heilig dargestellt werden sollen.

Das νυνί steht dem ποτέ, V. 21, entgegen und bezeichnet den jetzigen christlichen Standpunct der Colosser. Das Obj. des ἀποκατήλλαξεν ist das ὑμᾶς, V. 21, das Subj. aber Christus, wenn wir ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὑτοῦ lesen[1]. Auf diesem Kolon ruht ein Nachdruck, Christus hat die Colosser versöhnt in seinem Leibe von Fleisch und Bein — das streitet offenbar gegen einen doketischen Irrthum, denn die Doketen konnten zwar ein σῶμα Christi zugeben, mussten aber das σῶμα τῆς σαρκός läugnen. — Bengel bemerkt: *corpus notat veram ac totam humanitatem Christi Rom.* 7, 4; *caro innuit capacitatem patiendi et passionem ipsam* (Eph. 2, 15). Das ἐν τῷ bezeichnet, worin, in welchem Zustande, das διά aber das eigentlich zureichende Mittel, wodurch die Versöhnung vollbracht ist; damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht das ganze Leben des Herrn ein versöhnendes gewesen sei, doch in dem Tode Christi ist die ganze versöhnende Kraft seiner Menschwerdung zusammengefasst. Lesen wir in V. 22 das Refl. αὑτοῦ, worüber bei den ältesten Cod. nicht Raths zu erholen ist, so wird Christus Subj. des ἀποκ. wie er auch Subj. der Versöhnung ist in der Parallelstelle Epheser 2, 16 — καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διά sqq., wie es ja eben so sehr auch freier Entschluss Jesu war, die Menschen zu erlösen, und Er auch solches ausgeführt hat. — Es fragt sich nur, ob Grund vorhanden ist für einen Wechsel des Subjects, dass das ἀποκαταλ., was vorher als eine That Gottes durch Christum in Beziehung auf τὰ πάντα dargestellt ist, nun als Christi That in Beziehung auf die Colosser hervorgehoben werde. — Einen zwingenden Grund dazu sehen wir nicht, denn die

[1] Lachmann liest nach Cod. B. ἀποκαταλλάγητε und αὐτοῦ, wornach der Acc. gramm. nur von ἀποκαταλλάξαι, V. 19, (oder je nachdem von εἰρην. V. 20) abhängig sein könnte, und nach πονηροῖς ein Punctum zu setzen wäre. L. interpungirt nur durch ein Komma, nimmt also an, dass Paulus aus der Construction gefallen sei.

angeführte Parallelstelle, Eph. 2, 16, beweist nur, dass ἀποκ. eben so gut auch von Christo ausgesagt wird — concinner bleibt die Construction, wenn wir θεός als Subj. auffassen und dann das erstemal αὐτοῦ, das anderemal κατ. αὑτοῦ lesen.

Die Absicht und der Zweck Gottes bei der Erlösung, in welche auch die Colosser einbegriffen sind, ist παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους[1] sqq. *commendare vos sanctos* (über den Inf. d. Absicht ohne εἰς τό cf. W. ed. 3, p. 266), *ut vos commendaret* sq. Das παραστῆσαι entspricht dem deutschen Darstellen (wie V. 28), wörtlich auch hintreten lassen, und es erhellt durch den Zusatz κατενώπιον αὐτοῦ, dass hier nicht sowohl von den äusserlich sichtbaren und erkennbaren Fortschritten in der Heiligung die Rede ist, als von dem mit Christo in Gott verborgenen Leben (Col. 3, 3). Vor seinen Augen lässt Gott die erlösten Colosser daher hintreten als ἁγίους, ἀμ., ἀνεγκ., gleich wie nach vollbrachtem Sühnopfer das Volk Israel, für welches es vollbracht war, von Gott angesehen ward als ἁγ., ἀμ., ἀν. Sehen wir hauptsächlich auf das κατενώπιον αὐτοῦ, so wird es wahrscheinlich, dass die drei Epitheta nur die eine Beziehung auf Gott haben sollen durch Christi Tod. Das ἅγιος enthält über wiegendden positiven Begriff des gottähnlichen, von Gott stammenden Lebens und ein ἅγιος im wahren Sinne ist denn auch ἄμωμος, ohne μῶμος (Tadel, Schandfleck), so dass der μῶμος, welcher aus seinen alten Sünden ihm erwächst, vor Gott (κατενώπιον αὐτοῦ) nicht mehr da ist. — Eben so ist der ἅγιος auch ἀνέγκλητος (κ. αὐ.) vor Gott, insofern ihn die alten Sünden, die durch Christum vergeben und gesühnt sind, nicht mehr anklagen dürfen. Menschen (und das eigne gläubige Individuum) sehen in dem ἅγιος freilich noch den μῶμος und haben Grund zur ἔγκλησις, aber dies hebt das ἅγιος (κ. αὐ.) nicht auf, wenn nur die

[1] Chryst. sagt: *οὐ γὰρ δὴ μόνον τῶν ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς εὐδοκιμηκόσι κατέστησεν· οὐ γὰρ ἵνα κακῶν ἀπαλλάξῃ μόνον τοσαῦτα ἔπαθεν, ἀλλ' ἵνα καὶ τῶν πρώτων ἐπιτύχωμεν· ὥσπερ ἂν εἴ τις κατάδικον μὴ μόνον τῆς τιμωρίας ἐλευθερώσῃ, ἀλλὰ καὶ εἰς τιμὴν ἀναγάγῃ. καὶ τοῖς οὐδὲν ἡμαρτηκόσιν ἐγκατέταξε· μᾶλλον δὲ οὐ τοῖς μὴ ἡμαρτηκόσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατωρθωκόσι τὰ μέγιστα· καὶ τὸ δὴ μεῖζον ὅτι ἁγιωσύνην τὴν κατενώπιον αὐτοῦ δέδωκεν κτλ.*

gestellte Bedingung erfüllt ist, nemlich εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι. Das εἴγε führt einen ergänzenden Satz ein und stellt eine Bedingung, deren Erfüllung man mit Grund annehmen kann. Es wird hier also vom Apostel als subjective Bedingung, unter welcher die Segnungen der Erlösung den Colossern dauernd zu Theil werden, das ἐπιμένειν, das Verbleiben, das treue Ausharren angeführt. Und zwar ist die πίστις der subjective Mittelpunkt, das, wodurch die Colosser sich die ἀποκαταλλαγή und ἁγιοσύνη vor Gott aneignen und dauernd erhalten, wie es heisst τῇ πίστει τεθεμ., *fide fundati*; so construire ich hier und nehme das τῇ πίστει nicht wie andere Exegeten zu dem ἐπιμένετε, sondern zu dem τεθεμ. Zwar ist es richtig, dass τεθεμ. gewöhnlich mit ἐπί τι z. B. Matth. VII, 25 construirt wird, aber daselbst V. 24 wird auch οἰκοδομεῖν mit ἐπὶ τὴν πέτραν construirt, während es heisst Jud. 20: — — τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς — nach welcher Sachparallele auch τεθεμ. mit dem Dativ dem neutestamentlichen Idiom nicht fremdartig zu erachten ist. Das τῇ πίστει nehme ich aber vorzüglich deshalb zu τεθ. und ἑδ., weil sonst diesen Ausdrücken der Gegenstand fehlen würde, der sich freilich aus ἀπὸ τῆς ἐλπίδος bei μετακ. ohne besondere Härte ergänzen liesse, wie Huther und Andere wollen, aber die Hoffnung des ewigen Lebens, welche das Evangelium gewährt, kann doch nicht als das Fundament und als der feste Standpunkt bezeichnet werden, worauf die Colosser sich gründeten und standen, das ist die *fides* in specifisch Paulinischem Sinne wie V. 4. — Ich denke mir also, dass Paulus hier den Glauben betrachtet hat als das Fundament, als die rechte Lehre und zugleich als die Gnadengabe noch in ihrer Einheit, worauf das Leben der Colosser erbauet war, worauf sie feststehen sollen; dies ist das ἑδραῖοι, welches Hesychius durch ἀσάλευτος richtig erklärt, jedoch muss man hauptsächlich in diesem Worte den positiven Ausdruck des festen Beharrens bei der einmal erkannten Wahrheit und des sich darin immer mehr Befestigens hervorheben, während der negative Ausdruck, der aber ein weiteres Moment der Entwicklung involvirt, sogleich folgt in dem καὶ μὴ

[1] Vgl. *Expositio versus* 23 *cap.* 1 *epist. St. Pauli ad Col. datae etc.*, vom Verfasser der Universität Greifswald dedicirt zur 4. Säcularfeier. Berlin 1856.

μετακινούμενοι etc. — Das μετά bezeichnet auch hier eine Transposition der Thätigkeit, die in dem damit zusammengesetzten Verbo enthalten ist, also eine Transposition der Bewegung, eine retrograde Bewegung. Das Wohin? ist nicht ausdrücklich durch ein εἰς beigefügt, lässt sich aber aus dem ausgesprochenen Woher? oder Wovon deutlich abnehmen. Die ἐλπίς τοῦ εὐαγγελίου ist die Hoffnung, das ist der gehoffte Gegenstand, worauf das Evangelium hinweist, wovon er V. 5 und 6 schon gesprochen hatte — διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου κτλ. Also denkt sich der Apostel die Colosser auf festem Glaubensgrunde stehend und stets im Auge behaltend der Christen Hoffnung, unbeirrt durch μετακινοῦντες. (Das μετακ. lässt auf μετακινοῦντες schliessen, daraus die polemische Tendenz dieses Ausdrucks zu erhellen scheint). Specielleres lässt sich jedoch dieser Stelle nichts entnehmen; nur das Bestreben des Apostels tritt sichtlich hervor, das Evangelium, dem sie zu folgen haben, das ihnen die Christenhoffnung vorhält, den Colossern recht kenntlich zu machen. Die inneren Kennzeichen desselben hat er schon angegeben in der vorgetragenen Lehrentwicklung, und diese innern ächten Merkzeichen des Evangeliums sprechen sich in jedem seiner Worte aus, insofern sie Ausspruch des heiligen Geistes sind; er muss ihnen aber hier vornehmlich noch einmal kraft seiner apostolischen Autorität die äusseren Merkmale des Evangeliums anführen, wie ähnlich schon V. 5, 6, 7, und dies geschieht in 3 Prädicamenten:

1. Das erste Kennzeichen des ächten Evangeliums ist mit den Worten οὗ ἠκούσατε angegeben — *quod audivistis* —. Das geht offenbar auf die mündliche Verkündigung des Epaphras, welche hiermit als ächt apostolisch zum zweiten Male bezeichnet wird.

Dazu fügt er das

2. Merkmal des ächten Evangelii, das der wahren Katholicität, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Den Artikel nach πάσῃ lassen die gewichtigsten Autoritäten weg, z. B. *A. B. C. D. F. G. alii* — indessen könnte man annehmen, dass die Auslassung des Artikels in der Erklärung nichts änderte, da selbst im klassischen Griechisch πᾶς nicht allemal den Artikel nach sich hat, wenn eine Totalität bezeichnet werden soll. — Doch kann man hier auch übersetzen und mit Recht (wie Luther treffend Act. 2, 5:

ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τ. οὐρ. aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist) — — — unter allerlei Creatur, welche etc. — Damit wäre dann angegeben, dass sich das Evangelium an alle Creatur unter dem Himmel wendet, Mann und Weib, Knechte und Freie, Juden und Griechen etc. — keine Sectirerei, keinen Esoterismus duldet — — (cf. die nähere Ausführung in der in der Note citirten Abhandlung des Verfassers). Sehr gut lässt sich sagen von der apostolischen Zeit: das Evangelium ist gepredigt unter (ἐν) allerlei Creatur, die unter dem Himmel, das heisst auf Erden ist, worin der Auftrag Jesu an die Jünger und damit an die ganze Christenheit, das Evangelium zu verkündigen πάσῃ τῇ κτίσει etc., der ganzen Creatur etc., soweit es den Aposteln möglich war, erfüllt erscheint. Denn der Unterschied von ἐν πάσῃ κτλ. und πάσῃ κτίσει liegt auf der Hand, indem der Auftrag Jesu erst dann erfüllt ist, wenn zu der gesammten Creatur die Verkündigung hindurchgedrungen ist, während zur apostolischen Zeit nur ein Predigen ἐν πάσῃ κτίσει hat stattfinden können. Mögen wir uns auch die Wirksamkeit der Apostel noch so gross denken, so hat doch erst die Verkündigung *unter* den Völkern beginnen können — und es wird auch noch geraume Zeit vergehen, bis zu der Gesammtheit der Creatur das Evangelium hindurchdringt. — Doch ist das ein wichtiges Kennzeichen des Evangeliums, dass es überall unter den Völkern in seiner Integrität verkündet ward, dass überall apostolische Gemeinden anzutreffen waren mit demselben Evangelium, während die Sekten sehr von einander differirten. Doch will ich damit nicht gesagt haben, dass der Apostel mit diesem Ausdruck nur auf apostolische Gemeinden im engern Sinne gezielt habe; waren doch die Colosser selbst und wahrscheinlich auch die Römer keine apostolische Gemeinde im engern Sinne, und die ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους Act. 2, 5 und die in den Verfolgungen zerstreuten Apostelschüler haben überall wahren Samen des Evangeliums ausgesäet. Dies alles wird hiermit befasst, so weit durch die Genannten das wahre Evangelium ausgebreitet ward.

3. Das dritte äussere Merkzeichen des wahren Evangeliums giebt Paulus in den Worten: οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος, *cuius factus sum ego Paulus diaconus*. Das ἐγενόμην möchte nicht zu übersehen sein (cf. V. 25), indem es die Genesis des Apostelamtes Pauli anzudeuten scheint. Das ἐγὼ Παῦλος steht mit grossem

Nachdruck, und so sehr hier auch Paulus seinen Namen betont, thut er's um der Sache willen: das ἐγενόμην schliesst allen Selbstruhm aus, und das διάκονος, Diener (διακονεῖν vom amtlichen, ὑπηρετεῖν vom persönlichen Dienste) ist ein demüthiger Titel, welcher späteren Glossatoren vielleicht zu geringe däuchte, darum sie lasen κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διάκονος (aber auch Cod. *A*. liest so). *So kommt Paulus nun auf sein Diaconat zu sprechen und verfolgt diesen Gegenstand bis ans Ende des Kapitels und auch noch zu Anfang des folgenden.*

V. 24.

Es ist ihm eine besondere Freude, ein Diener dieses Evangeliums zu sein, ja er bewahrt seine Freudigkeit in seinen Leiden, die ihm daher kommen.

Nun (νῦν) [1], jetzt, da ich mit Grund annehmen kann, dass ihr geblieben seid τῇ πίστει τεθεμ. καὶ ἑδραῖοι, freue ich mich, nicht über die Leiden, wie etliche ἐν τοῖς παθήμασι verstehen, sondern wörtlich: mitten in meinen Leiden. So muss ich exegesiren, ganz abgesehen von der ungewöhnlichen Construction des χαίρω mit ἐν im Sinne von *de*, wie selbst Grotius will; denn an sich bietet das Leiden um Christi willen doch immer auch die schmerzlichen Seiten: 1) dass es immer ein Leiden bleibt, 2) dass die, welche das Evangelium als Gnade Gottes ergreifen sollten, die Diener desselben verfolgen, und das muss einem Diener Christi um der Sünde solcher Gottlosen willen wehe thun; über die Leiden, die einer erduldet um Christi willen, kann er sich nur freuen um seiner selbst willen, als dem eine Gnade vom Herrn erwiesen, als dem ein grosser Lohn verheissen wird (cf. Ev. Matth. V, 11, 12); wohl

[1] Andere, z. B. Huther sehen *νῦν* für bedeutungslos an; noch andere finden darin, um das folgende *χαίρω* als ein Gegenwärtiges hervorzuheben, einen bedeutungsvollen Uebergang — mag sein — ich glaube, dass auch meine Erklärung sich halten lässt. Uebrigens ist die Leseart nicht ganz unzweifelhaft. Vier Uncialcod. lesen *ὃς νῦν*, was Beza vertheidigt. Die bedeutendsten Cod. lassen *μοῦ* nach *παθήμασι* weg, Lachmann hat es deshalb mit Recht aus dem Text entfernt. Cod. *F. G.* Orig. und einige Minuskeln lesen auch *ἀναπληρῶ*, Cod. *C. D. E.* lesen *ὅς ἐστιν ἡ ἐκκλ.*, doch sind diese Vaianten wenig von Bedeutung.

aber kann und soll ein Christ Freudigkeit behalten, sich freuen mitten in den Leiden, ἐν τοῖς παθήμασιν. Wenn auch μοῦ fehlt, so erhellt doch aus ὑπὲρ ὑμῶν κτλ., dass dem Sinne nach ein μοῦ verstanden werden muss, dass Paulus von seinen Leiden für die Colosser spricht und durch das folgende καὶ ἀνταναπληρῶ κτλ. auch sein Leiden als ein universelles für die ganze Kirche darstellt. — Zunächst aber stellt er seine Leiden dar als ὑπὲρ ὑμῶν, für euch, ihnen zu Gute kommend, denn die Wiederholung des Artikels τοῖς vor ὑπὲρ ὑμῶν ist nicht durchaus nöthig, cf. Win. 3. ed. p. 119 (Winer selbst construirt ὑπὲρ ὑμῶν zu χαίρω), wenn wir das ὑπὲρ ὑμῶν mit dem Nomen verbinden.

Paulus meint vorzugsweise seine Gefangenschaft IV, 10, seine Kämpfe mit den Irrlehrern und alles, was ihn sonst Schweres traf und getroffen hatte und treffen würde, in näherer oder weiterer Folge seiner apostolischen Wirksamkeit, cf. den *Catalogus* seiner apost. Leiden 2 Cor. 11, 23 sqq. Diese Leiden kommen auch den Colossern zu Gute, indem dadurch *obiective* das Reich Gottes gefördert wird und *subiective* aus der Leidensfreudigkeit und seinem Märtyrerthume die Colosser neue Glaubens- und Liebeskräfte schöpfen, und desto mehr zu dem hingezogen werden sollten, für den Paulus litt und stritt.

Dunkler und vieldeutiger ist der zweite Theil des Verses, in welchem Paulus seinem Leiden eine universelle Bedeutung für die ganze Kirche beilegt. Die wörtliche Uebersetzung lautet: *et vicissim impleo defectiones afflictionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est ecclesia.* — Zum richtigen Verständniss dieses *locus vexatus* ist es vor allem nöthig, die Bedeutung der θλίψεις τοῦ Χριστοῦ festzustellen. Man könnte erklären: ich erfülle das, was noch fehlt von den Leiden Christi, d. h. denjenigen Leiden, die Christus sendet, die der Christ erdulden muss als Christ, an meinem Fleische, d. h. ich muss den vollen Kelch der Leiden und Bedrängnisse, denen die Christen ausgesetzt sind, austrinken und zwar so, dass die Widerchristen meinen Leib peinigen durch Gefängniss, Schläge etc., und das alles geschieht für die Kirche Christi. Allein es hat doch etwas Hartes, den Genitiv τοῦ Χριστοῦ in dem Sinne zu nehmen, *quas* (θλίψεις) *Christus infligit*, und überdies kann bei dieser Erklärung das ἀντί in ἀνταναπληρῶ nicht zu seinem Rechte gelangen. — Durch ihre Einfachheit empfiehlt

sich die in neuerer Zeit von Neander und Böhmer verfochtene, der vorigen verwandte Erklärung, dass θλ. τ. Χρ. (nach II Cor. 1, 5 [nicht 15, wie im Com. steht] περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ, it. Philem. 13. δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου, Hebr. XI, 26 Moses habe τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ für einen grösseren Reichthum gehalten., als Aegyptens Schätze —) bedeute: die Leiden um Christi willen. „Der Apostel habe aus den schon bisher um Christi willen erduldeten Drangsalen geschlossen, dass noch ein gutes Quantum von Drangsalen διὰ Χριστόν für seine Person übrig sei — Eingedenk nun, dass der christlichen Gemeinde und ihm die ἀπολύτρωσις zu Theil geworden durch das Leiden Christi, fülle er dagegen (ἀντί = in dankbarer Gesinnung für die Wohlthat Christi) das, was den an seinem Körper um Christi willen zu erduldenden Trübsalen noch fehle, dergestalt aus, dass er dem geistigen Leibe Christi wahrhaft nütze (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), die Tugend und den Glauben der Kirche fördere, eben dadurch Christum verherrliche." — Man kann allerdings so exegesiren und vermeidet dadurch Schwierigkeiten, die bei einer andern Auffassungsweise der θλ. τ. Χρ. entstehen. Es können aber auch die θλ. τ. Χρ. dem Worte nach aufgefasst werden als *afflictiones, quas Christus perpetitur*[1], und es würde sich zunächst fragen, ob dem Apostel der Gedanke geläufig sei, dass Christus in seinen Gliedern leide. Eine unumstössliche Auctorität für diesen Gedanken ist des Herrn Ausspruch Matth. 25, 35 sqq. — ἐπείνασα sqq. — Auch beruft man sich auf die Stelle Act. 9, 5 — Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις und V. 4 τί με διώκεις; — Wenn nun aus den Paulinischen Briefen auch keine directe Stelle angeführt werden kann, in welcher das Leiden der Kirche oder auch eines einzelnen Menschen als das Leiden Christi selber erscheint (die Art des Leidens Christi in seinem mystischen Leibe bezeichnet die altlutherische Dogmatik

[1] Chrys. sagt in Bezug auf *τὰ ὑστερήματα κτλ.*: *δοκεῖ μὲν μέγα εἶναι ὅπερ ἐφθέγξατο, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἀπονοίας, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ καὶ πολλῆς φιλοστοργίας τῆς εἰς τὸν Χριστόν· οὐ γὰρ βούλεται αὐτοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείνου τὰ πάθη, οὕτω δὲ εἶπε, τούτους οἰκειῶσαι αὐτῷ βουλόμενος· καὶ ἃ ἐγὼ πάσχω, δι' ἐκεῖνον πάσχω φησίν· ὥστε μὴ ἐμοὶ χάριν ὁμολογεῖτε, ἀλλ' ἐκείνῳ· αὐτὸς γὰρ πάσχει ταῦτα· ὥςπερ ἂν εἴ τις πεμφθεὶς πρὸς τινά, ἕτερον ἀξιώσειε λέγων, παρακαλῶ σε, ὑπὲρ ἐμοῦ ἄπελθε πρὸς τόνδε. εἶτα ἐκεῖνος λέγοι, ὅτι διὰ τόνδε ταῦτα ποιῶ. ὥςτε οὐκ ἐπαισχύνεται καὶ ταῦτα αὐτοῦ παθήματα λέγειν κτλ.*

mit dem Adv. σχετικῶς, im Gegensatz zu dem eigentlichen persönlichen Leiden des Herrn im Fleische, welches sie als ὑποστατικῶς geschehen bezeichnet), so ist doch das unzweifelhaft, dass Paulus das innerste Leben eines Christen als das Leben Christi im Individuo darstellt Gal. 2. V. 19. 20: Χρ. συνεσταύρωμαι — ζῶ οὐκετὶ ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός; versteht sich auch nicht ὑποστατικῶς, sondern σχετικῶς, indem Christus in den Menschen und weiter in ihrer Verbindung zu seiner Gemeinde Gestalt gewinnt, und alles wahrhaft göttliche Leben von Ihm ausgeht und auf Ihm ruht, wie Er ja das Haupt der Kirche ist und von demselben alle Lebenskraft in die Glieder strömt. Vermöge solcher Gemeinschaft zwischen Haupt und Gliedern giebt es auch einen guten Sinn, wenn von den Leiden Christi, die noch fehlen, übrig sind (τὰ ὑστερήματα τ. θλ. τ. Χρ.), die Rede ist, da ja die Kirche, deren innerstes Leben in Christo, dem Haupte, versirt, immer noch θλίψεις zu bestehen hat, bis der neue Himmel und die neue Erde geschaffen sind. — Demnach lässt sich τὰ ὑστερ. κτλ. übersetzen: „das, was noch übrig ist an Leiden Christi", nicht in dem Sinne, als ob das hypostatische Leiden Christi und *in specie* sein Versöhnungstod nicht vollständig genugthuend seien für die Sünden der Welt, sondern indem das Leiden der Kirche und des dazu gehörigen Individui als Leiden Christi angesehen wird. Da jedoch der Mensch, indem Christus in ihm lebt, darum nicht sein individuelles menschliches Leben aufgegeben hat, sondern dieses nur in das Leben Christi hineinversetzt ist und nach III, 3 κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ, cf. Erklärung dieser Stelle), und der Mensch sich somit des von Christo ausgehenden Geistes und Lebens als des seinigen bewusst wird: so ist es von der andern Seite nur der Mensch, der da leidet, und in diesem Sinne sagt Paulus von sich *vicissim impleo defectiones afflictionum Christi in carne mea*[1]. —

Damit ist aber das ἀντί in ἀνταναπληρῶ noch unerklärt. Einsehen und zugeben kann ich nicht, dass es bedeutungslos stehe, wie etliche neuere Ausleger behauptet haben, — es involvirt vielmehr

[1] Böhmer führt folgenden treffenden Ausspruch Leo des Grossen an aus dem letzten *serm. de passione Dom.*: „*Passio Domini ad finem perducitur mundi, et sicut in sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur, et in pauperibus ipse pascitur, ipse vestitur: ita in omnibus, qui pro iustitia adversa tolerant, ipse compatitur*".

die Bedeutung der Gegenseitigkeit, des Correspondirenden, der Reciprocität. — Der Christ aber begreift sich in seinem Verhältnisse zu Christo nicht in Reciprocität, sondern in absoluter Abhängigkeit. Wie ist hier aber beides zu vereinigen? denn in Beziehung auf die θλίψεις scheint sich Paulus hier als im Verhältnisse der Gegenseitigkeit zu Christo darstellen zu wollen. Es würde sich das ἀνταναπληρῶ dem Sinne nach auf die Voraussetzung beziehen (V. 22): Christus hat zuerst an seinem Fleische für mich gelitten, nun leide ich hingegen an meinem Fleische für ihn (indem ich voll mache die *defectiones afflictionum Christi* — versteht sich *quod ad me*) — für seinen Leib, für die Kirche. Paulus stellt sich somit als den Leidensträger für die Kirche hin, da er der Geistesträger der ihm κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ überwiesenen Gemeinden war, so dass sich zunächst in ihm und durch ihn das geistige Leben der Gemeinden vermittelte, und da er der Gründer und Vorkämpfer seiner Gemeinden unter den Heiden war, so war er es auch, auf den sich die ganze Macht der Leiden und Verfolgungen, welche die Gemeinden treffen sollten, vorzugsweise warf, so dass er anstatt der Gemeinden und für diese kämpfen und leiden musste, und sich als den Leidensträger der Kirche, insoweit sie ihm anvertraut war, ansehen konnte und ansah.

Aber dieses sein Leiden, insofern es ein abundirendes, d. i. ein in seinen Wirkungen und Segnungen über die Person Pauli hinausgehendes und ein (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ κτλ.) der Kirche zu Gute kommendes war, ist nicht anzusehen als ein abundirendes schlechthin, d. h. ohne dass es auf die Erregbarkeit und Aufnahme der das σῶμα τ. Χρ. Bildenden ankäme, so dass sie nur in äussere Beziehung zu diesen Leiden zu treten brauchten, um an den Segnungen derselben Theil zu nehmen: sondern das Leiden Pauli ist nur insofern abundirend, als dasselbe, in der Kraft Christi getragen, auch ein überströmendes Zeugniss ablegt von der Kraft Christi, und so die das Zeugniss Vernehmenden von dem zeitlichen Leidensträger zu Dem sich wenden, in dem alle Leiden Pauli getragen werden. Uebrigens liegt es nahe, wegen des ἐν τῇ σαρκί vorzugsweise an körperliche, seine äusserliche Stellung betreffende (Gefängniss, Schläge, den in Aussicht stehenden Märtyrertod etc. cf. 2 Cor. 12) Leiden zu denken.

Melanchthon bemerkt zu dieser Stelle: *Afflictiones sanctorum sunt*

Christi afflictiones; sunt enim sancti membra Christi. Proinde tantisper deest aliquid afflictionibus Christi, donec supersunt sancti, qui affliguntur. Memini quendam hoc loco turpiter abuti, qui ratiocinabatur, Christi passionem non satisfecisse pro peccatis nostris, quia Paulus hic diceret, se quod deesset afflictionibus Christi supplere. Non ferenda blasphemia est ad hanc sententiam detorquere hunc locum. Neque enim Paulus dicit, Christi passionem non satisfecisse pro peccatis nostris. Imo in epistola ad Hebraeos copiose disputat, unius Christi oblationem pro omnium peccatis satisfecisse. Una, inquit, oblatione consummavit sanctos. Quamquam igitur communes sint afflictiones sanctorum et Christi, tamen Christi passione satisfactum est Deo. Nostrae afflictiones non satisfaciunt pro peccatis, non justificant nos; sicut communes sunt imperatoris ac militum labores, potestas non est communis, ita afflictiones sanctorum ac Christi communes sunt, sed gloria satisfactionis et sanctificationis pertinet ad Christum.

Huther hat eine eigene Commentation über diesen Vers und Hinrichs einen Excurs dazu geliefert; erstere findet man in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1837, letzteren in Hinr. Comment.

Einer ausführlichen Widerlegung der kath. Auslegung dieser Stelle wird es nicht bedürfen, der Apostel ist so weit davon entfernt, seine Leiden dem Werthe nach mit denen des Herrn als satisfactorisch (alles Leiden für Christum ist in Beziehung auf die Brüder nur ein Mitleiden) in Parallele zu stellen, dass er vielmehr noch einmal auf das ihm *übertragene* Diaconat zurückkommt, damit es nicht als Willkür und Hochmuth erscheine, dass er sich zum Leidensträger für die Kirche zu erkennen giebt. Er sagt

V. 25

ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κτλ.

Es ist wohl zu berücksichtigen, dass in dem ἐγενόμην Paulus auch hier auf die Genesis seines Diaconates hindeutet. Er will das nicht zu einem Kennzeichen des Evangeliums machen, dass ein Mann wie er, sich auch dazu bekenne, sondern er will das als das wahre Evangelium preisen, in dessen Dienst er *berufen* sei nach göttlicher Haushaltung. Da ihm nun seine Berufung unmittelbar fest steht, so konnte er auch hier behaupten, dass das Evangelium, dessen Diener er geworden, das einzig richtige sei, was er besonders scharf Gal. 1, 8, 9 hervorhebt, cf. Eph. 3, 7, wo ebenfalls οὗ

ἐγενόμην διάκονος steht, aber statt des κατὰ τὴν οἰκονομίαν sqq. in unserem Verse lesen wir dort: κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι etc. (Lachm.) Was heisst es aber, Paulus ist Diener der Kirche geworden κατὰ τὴν οἰκον. τ. θεοῦ? Wegen des folgenden τὴν δοθεῖσαν können wir die οἰκ. τ. θ. nicht in dem Sinne der göttlichen Haushaltung nehmen, nach welcher Gott als der οἰκοδεσπότης erscheint, der nach seiner Weisheit und Gnade jeden an den richtigen Posten stellt, sondern müssen es verstehen von dem Amt eines οἰκότομος (1. Cor. 9, 17 οἰκονομίαν πεπίστευμαι), dem sein bestimmter Wirkungskreis vom οἰκοδεσπότης angewiesen ist. Worauf sich dieser Wirkungskreis auch erstrecke, ist in dem εἰς ὑμᾶς angezeigt, welches nur als eine Besonderung aufzufassen ist von dem εἰς πάντα τὰ ἔθνη, wie ja auch bald der Apostel seinem Amte diese universelle Bedeutung vindicirt. (V. 28).

πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ δεοῦ ist ein Zwecksatz, anzuzeigen, zu welchem Ende dem Paulus das Diaconat übertragen. — Der Ausdruck ist dunkel und vieldeutig — je nachdem man einentheils das λόγος τοῦ θεοῦ, anderntheils das πληρῶσαι auffasst. — Man könnte λόγος τοῦ θεοῦ an dieser Stelle verstehen von dem Worte, welches Gott zu Paulus geredet hat in Beziehung auf die ihm übertragene οἰκονομία, wo dann λόγος so ziemlich unserm „Befehl" entsprechen würde, wie ja λόγος überhaupt das lebendige Wort bezeichnet, dessen Subject und Inhalt aus dem Context erhellen muss — πληροῦν behielt alsdann seine ursprüngliche Bedeutung, erfüllen; den Befehl Gottes zu erfüllen, d. i. das vollständig und getreulich thun, was mir Gott gesagt, befohlen hat. Allein es ist ziemlich selbstverständlich, dass es in dem Rathschlusse Gottes gelegen hat, dass Paulus seinen Befehl vollständig ausführe, und würde kein neues Moment hinzufügen, man müsste denn, wie etliche wollen, das εἰς ὑμᾶς zu πληρῶσαι ziehen; dann müsste aber eigentlich ein καὶ vor εἰς ὑμᾶς stehen. — Wir verlassen also diese Erklärung und nehmen den Ausdruck λόγος τοῦ θεοῦ im allgemeinern Sinne als das Wort, welches Gott zu den Menschen geredet hat durch seinen Sohn, gleichbedeutend mit dem λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, V. 5, und dann böte sich Röm. 15, 19 als Parallelstelle, wo Paulus von sich sagt — — με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ, καὶ etc. πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, wo man es nicht gut anders verstehen kann, als das Evangelium in seiner Vollständigkeit verkündigen. — Eigenthümlich erklärt Stei-

ger: „Ein Gebot erscheint leer, ehe es vollstreckt, ein Gesetz, ehe es vollzogen, eine Lehre, ehe sie gelehrt, angenommen und verstanden wird. Auch die *Offenbarung Gottes* (λ. τοῦ θεοῦ) will realisirt, ins Leben eingeführt und so erfüllt werden. Der Ausdruck kann dabei immerhin mehr nach orientalischer Denkweise, als nach griechischem Geschmacke sein."

V. 26 u. 27.

In V. 26 nun und 27 kündigt Paulus das Thema seiner Predigten an, wodurch er τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐπλήρωσεν — *nemlich das Mysterium* Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, *wie es auch aus V. 28 erhellt, welcher mit der Aussage beginnt, dass er diesen Christus verkündige.*

Fassen wir, wie angedeutet, diese beiden Verse als das Thema des λόγος τοῦ θεοῦ in V. 25, so ist es klar, dass die beiden Verse selbstständig sind und von keinem Verbo abhangen.

Es kann uns auch eine solche Construction nicht befremden, wo nach einer lebhafteren Art der Darstellung ohne weitere Verbindung der Gegenstand der Verhandlung direct hingestellt wird, namentlich in freierer Briefform. Er sagt also: ich soll das Wort Gottes, den ganzen Rathschluss zu der Menschen Seligkeit in seiner Vollständigkeit verkündigen — und nun predigt er gleich direct: Er ruft aus in Geistesfülle tief anbetend: Das verborgene Mysterium! — — — hält inne — und fährt fort: jetzt aber ist es offenbar geworden etc. — Auf diese Weise verschwindet ziemlich das Auffallende der Construction in dieser ganzen Stelle, und man hat nicht nöthig, zu dem glossirenden φανερωθέν seine Zuflucht zu nehmen (wie unter andern d. Codd. *D. E. gr.* lesen), wodurch μυστήριον als appositionelle Exegese des τὸν λόγον τοῦ θεοῦ erscheinen würde, was noch die zweite Unbequemlichkeit mit sich führt, dass V. 27 das μυστήριον erklärt wird als Χριστὸς ἐν ὑμῖν, der freilich auch der λόγος τοῦ θεοῦ heisst bei Joh. und auch ist, aber natürlich in ganz anderem Sinne, als hier der λόγος τοῦ θεοῦ gebraucht ist, da dieser λόγος jenen nur abbildet und zum Gegenstand hat.

Dass die Satz-Construction Pauli oft Schwierigkeiten und Unregelmässigkeiten hat, ist Jedem bekannt (Böhmer führt dazu die etwas unbestimmte und weitschichtige Ansicht Crells an: „*tam accuratam sermonis, ubi sensus manifestus est, rationem apostolus non*

habet'' und stimmt dem bei mit der Bemerkung, dass etwaige grammat. Irregularitäten die Göttlichkeit der Schriften des Paulus keineswegs gefährden; „denn die *ἀποκάλυψις*, welche dem Apostel auch bei der Conception seiner Briefe zu Theil geworden ist, bezog sich lediglich (?) auf den Sinn dieser Schriften, sofern er dogmatischer und ethischer Natur ist")[1].

Es darf uns also eine ungewöhnliche Construction, eine ungewöhnliche Ausdrucksweise an dieser Stelle nicht auffallen, wo dem Apostel die ganze Würde seines Amtes und noch vielmehr die unerschöpfliche Liebe und Barmherzigkeit, der unerforschliche Rathschluss Gottes, die Fülle der Herrlichkeit des göttlichen Geheimnisses vor die Seele geführt wird.

Es fragt sich, was unter τὸ μυστήριον sqq. zu verstehen. Die authentische Erklärung giebt Paulus selbst in V. 27 ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν. — Es mag zu kühn sein, wollte man exegesiren: Christus in euch Heidenchristen, das ist das Mysterium — wie Paulus von sich prädicirt: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός; und wie es anderweitig von dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ heisst, dass es οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, oder wie der Herr von dem sagt, der Ihn liebt und sein Wort hält, dass der Vater ihn lieben wird — *καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ* ποιήσομεν, Ev. Joh. 14, 23 (Cod. *D. can.* liest ἐλεύσομαι und ποιήσομαι, wornach die Stelle noch bestimmter eine Parallelstelle zu dem Χριστὸς ἐν ὑμῖν sein würde). Könnte man diese Stelle im

[1] Dieser Canon scheint mir doch in seinen Consequenzen den Begriff der Inspiration aufzulösen und auf eine neologische Bewahrung der Concipienten vor dogmatischem und ethischem Irrthum zu beschränken, denn es ist unmöglich, einen Gedanken Jemandem ohne bestimmte Worte zu suppeditiren. Gerne bescheide ich mich, das Geheimniss der Inspiration begreifen zu wollen; allein es giebt auch auf anderem Gebiete etwas Analoges. Dem wahren Dichter (Dichtung nicht in dem Sinne des poetischen „Gemachten", durch glühende Phantasie erzeugten Phantoms oder gar elender Reimerei, sondern sofern es das „dichte" concentrirte Abbild eines in der Tiefe erfassten Lebens ist) kommt das Wort nicht durch Reflexion, sondern wird ihm gegeben mit dem Gedanken; so entsteht das Gedicht, was freilich, je nach der Eigenthümlichkeit des Dichters, seinen besondern Styl, seine besondern Anakoluthien und Anomalien hat. So wird den heil. Schriftstellern Wort und Gedanke gegeben — es heisst ausdrücklich *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*, und wird kein Unterschied zwischen historischem, kosmologischem, ethischem, dogmatischem etc. Inhalte der Schrift gemacht.

Hinblick auf Cap. 3 V. 3. 4, wo es heisst: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκροπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. Ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ — so erklären, dass das ἐν ὑμῖν das Einwohnen Christi in den gläubigen Christenseelen bezeichnete, welches zugleich die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit ist, die ja nach der angeführten Stelle offenbar werden wird — so würde Paulus hier die Keime ächter Mystik gepflanzt haben. — Doch scheint mir diese Exegese zu gewagt — ich bleibe bei der gewöhnlichen Erklärung: Christus unter euch, bei euch Heidenchristen — das ist vorzugsweise τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρομμένον ἀπὸ των αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. — Dass hier sowohl αἰωνες als γενεαί Zeiträume bedeuten, darüber sind fast alle Exegeten einig. Bengel bezieht den erstern Ausdruck auf Engel und den zweiten auf Menschen — der Gedanke wäre so uneben nicht, wenn nur eine Spur davon im N. T. sich fände, dass man bei αἰῶνες an die spätere Aeonenlehre insofern zu denken hätte, als sie eine Corrumpirung der Engellehre ist. Die αἰῶνες sind die grossen Zeitabschnitte, und die γενεαί die einzelnen Menschengeschlechter; der Ausdruck gewinnt dadurch an Fülle, dass beide Wörter gesetzt sind, in der Parallelstelle Eph. 3, V. 3—5 ist nur von γενεαῖς die Rede. —Wenn auch einzelnen Propheten ein Schimmer vom Glanze dieses Mysteriums entgegendämmerte — und wenn sie es auch aussprachen, cf. einige Citate aus den Schriften des A. T. Röm. 15, V. 9 sqq., — so drang doch solche Stimme nicht durch, war unverständlich, bis dass das Mysterium wirklich offenbar wurde durch den Erfolg der Predigt unter den Heiden. Man denke nur daran, wie schwierig es war, *selbst die Apostel* zur Predigt unter den Heiden und nachher zur Anerkennung der Heidenmission zu bringen, und dass solches alles durch göttliche Offenbarung geschehen musste.

Zu dem „ἁγίοις" steht in der citirten Parallelstelle noch ein ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις, welches auch etliche Uncial-Cod. als Glossem in unserer Stelle haben. — Wir brauchen die Offenbarung nicht auf die Apostel zu beschränken, sondern sicherlich meint Paulus auch die andern Heiligen, die Evangelisten sowohl (Epaphras) als die andern Alle (Timotheus etc.), denen die Offenbarung von der Annahme der Heiden zu Theil ward.

Die ἅγιοι, V. 26, werden noch näher bestimmt durch den Relativsatz οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί κτλ. Das ἠθέλησεν deutet

auf einen freien Gnadenrathschluss Gottes hin für die Heiligen[1]; ihnen wollte Gott nicht nur die Offenbarung des Geheimnisses Χριστὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν zu Theil werden lassen als einen in Zukunft zu verwirklichenden Heilsplan Gottes, sondern er wollte es ihnen auch bekannt machen, γνωρίσαι, sie sollten es aus Erfahrung und eigner Anschauung kennen lernen, τί τὸ πλοῦτος etc. — Man kann nicht durchweg behaupten, φανερόω beziehe sich auf unmittelbare göttliche Offenbarung irgend einer verborgnen Heilswahrheit etc., während γνωρίζω auf das Bekanntmachen der Heilswahrheit etc. durch Thatsache, durch Erfahrung und Erlebniss gehe — γνωρίζω wird eben sowohl von dem Bekanntmachen durch unmittelbare göttliche Offenbarung gebraucht, wie Eph. 3, 3 — κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον — und anderswo; es lässt sich aber hier das ἠθέλησεν γνωρίσαι wegen des Objectes, das in dem Satze τί τὸ πλοῦτος etc. enthalten ist, also vermöge des Contextes, verstehen von dem Gnadenacte, wonach Er den ἁγίοις, welchen Er das μυστήριον offenbar gemacht als Dogma, dass ich so sage, nun den reichen Inhalt des μυστήριον zeigt an der Erfahrung, die sie unter den Heiden machen, so dass dem Sinne nach Huther richtig das φανερόω von unmittelbarer Offenbarung, das γνωρίζω von der Bekanntmachung durch Erfahrung versteht, „wiewohl auch dies nicht ohne die Erleuchtung von oben geschehen konnte".

τί τὸ πλοῦτος[2] τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τουτοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, d. i. wie reich, wie überschwenglich gross die Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden sich erweise, das wollte Gott den ἁγίοις zeigen. — Die δόξα soll hier anzeigen die dem Mysterium inwohnende Kraft, das auszurichten, wozu es Gott geoffenbart. — Die δόξα bedeutet nemlich im Sinne der alten Philosophie das So-

[1] Calvin bemerkt treffend zu *quibus voluit: Hic vero frenum injicit hominum audaciae, ne plus sapere vel inquirere sibi permittant, quam oportet; sed hoc uno contenti esse discant, ita Deo placuisse. Dei enim voluntas abunde sufficere nobis debet pro caussa; hoc tamen praecipue dictum est ad gratiae Dei commendationem, quia innuit P. homines minime caussam praebuisse Deo, ut participes fierent hujus arcani, quum docet, ipsum sponte fuisse huc adductum et quia voluerit. Vulgare enim est apud Paulum, Dei beneplacitum quibuslibet hominum meritis et externis opponere.*

[2] Mit Lachmann und Anderen halte ich das neut. *τί τὸ πλοῦτος* für die richtige Lesart, wie auch an anderen Stellen.

erscheinen eines Dinges mit dem Nebenbegriffe, dass das Ding anders sei, als es sich in der Erscheinung darbiete — also den Schein, der das Sein nicht mitsetzt. — Von Christo aber und seiner Kirche gebraucht, bedeutet es den wirklichen Abglanz seines (ihres) Lebens, wie es von Ihm ausgeht, mithin Herrlichkeit.

Das μυστήριον wird durch den epexegetischen Zusatz ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης in seinem Wesen deutlich bezeichnet, vergl. das kurz zuvor Gesagte. Die Leseart ὅς möchte der kritischen Autoritäten wegen den Vorzug verdienen. Grammatisch bietet sie keine Schwierigkeit und kann unbedenklich dem Sinne nach auf μυστήριον bezogen werden. Auf πλοῦτος τῆς δόξης kann ὅς nicht wohl gehen, da πλοῦτος etc. die Fülle der Herrlichkeit bedeutet und ἐλπὶς τῆς δόξης durch den Begriff der ἐλπίς die δόξα hinausschiebt, und die ἐλπίς eben auszusagen scheint, dass der gehoffte Gegenstand noch nicht da sei. Diese Schwierigkeit aber wird wenig gemindert, wenn wir das ὅς auf μυστήριον beziehen, wozu uns sowohl die Stellung, als besonders noch das demonstrative τουτοῦ treibt — denn immer wird ausgesagt, dass Χριστὸς ἐν ὑμῖν sowohl der πλοῦτος τῆς δόξης, als auch die ἐλπὶς τῆς δόξης sei. Ich kann das nicht anders verstehen, als dass Paulus den Χριστὸς ἐν ὑμῖν aufgefasst habe einmal davon, was wirklich davon unter den Heiden in Erscheinung tritt, und das ist eine wunderbare Umgestaltung ihres religiösen, ethischen, intellectuellen etc. Wesens (wie zu der Apostel Zeiten, so auch jetzt, wenn gleich selten in solcher herrlichen Fülle das Leben Christi in den aus den Heiden jetzt gewonnenen Gemeinden hervortritt); zum andern aber weist diese Herrlichkeit, wie gross sie auch sein möge, doch immer über sich hinaus auf die vollendete Herrlichkeit der Gerechten, wovon Paulus auch III, 4 ganz deutlich spricht, dass der Colosser Leben mit Christo in Gott verborgen sei, dass sie aber, wenn Christus, ihr Leben, offenbar werde, dann auch mit ihm offenbar werden würden ἐν δόξῃ — cf. *infra. ad. h. l.*

V. 28.

Paulus kommt zum dritten Mal darauf zurück, dass er das rechte Evangelium, den rechten Christus verkündige. Darum setzt er auch das ἡμεῖς emphatisch hinzu, wie auch Calvin bemerkt zu dieser Stelle: *Huc enim tendit, ut suum apostolatum ornet suaeque doctrinae auctoritatem vindicet. et q. s.* — *Quae sequuntur verba magnum etiam*

pondus habent — fährt C. fort — *se doctorem facit omnium hominum, quo significat, nullam tanta sapientia praestare, qui se eximere a suo magisterio debeat ac si diceret: constituit me Deus in excelso loco publicum arcani sui praeconem, ut sine exceptione totus mundus ex me discat.* — Das ἡμεῖς stellt Pauli Apostolat als ihm unzweifelhaft gewiss dar, das dreimal wiederholte πάντα ἄνθρωπον aber sowohl die oecumenische Bedeutung seines Amtes, als es insonderheit auch in Bezug auf die Verkündigung des Evangelii alle Unterschiede unter denen, an welche sich das Evang. Pauli zu richten hat, aufhebt, also die Verschiedenheit des Alters, Geschlechtes, der Bildung, der Nationalität, des Ranges, der frühern Religion s. 3, 11 etc. *Die Unterschiede selbst* werden durch die gleiche Verkündigung des Evangeliums und durch die gleiche Bedürftigkeit und Annahme des Heils nicht aufgehoben, gewinnen aber eine tiefere Bedeutung und werden nur aufgehoben, insofern die Sünde an den menschlich gesetzten Unterschieden Antheil hat. Doch die weitere Ausführung dieses Gedankens überschreitet das Gebiet der Exegese, wir kehren zum Text zurück und gewahren, dass S. Paulus seine apostolische καταγγελία in die beiden Thätigkeiten des νουθετεῖν und des διδάσκειν zerlegt. Νουθετεῖν heisst aber wörtlich den νοῦς setzen, stellen, richten, lenken, nemlich den νοῦς *des* Menschen, an den man sich mit der νουθεσία wendet. Unter νοῦς verstehe ich *das* Seelenvermögen, welches den Menschen von allen irdischen belebten Wesen specifisch auszeichnet, und er hat daher Beziehung bald auf den kläglichen Abfall des Menschen von dem Schöpfer, wo solches durch Zusätze als ἀδόκιμος νοῦς oder νοῦς τῆς σαρκός etc. heraustritt, bald bezeichnet er geradezu die edelste Gotteskraft im Menschen, das latitirende oder hergestellte Ebenbild Gottes, was dann auch durch den Context hervortritt, z. B.: τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ. Dass νοῦς auch noch andere Bedeutung im N. T. habe, ist bekannt, immer aber ist es in der Zusammensetzung νουθετεῖν von dem Seelenvermögen in seiner Totalität zu verstehen, an welches sich der νουθετῶν wendet, nicht bloss vom Herzen, wie Etliche wollen. — Das θετεῖν (τίθημι) setzen, richten, lenken — sagt noch nicht aus, wohin der νοῦς gerichtet werden soll, das muss aus dem Contexte erhellen. Da nun νουθετεῖν und διδάσκειν die beiden Thätigkeiten des καταγγέλλομεν befasst, und zu diesem Zeitworte Christus das Object ist, so erhellt daraus, dass die Gemüther von ihm zu

Christo gerichtet, gelenkt werden — dass *Der* auch der Gegenstand seines διδάσκειν vorzugsweise ist. (Das νουθετεῖν kann aber auch, je nachdem, mehr eine coercirende oder epanorthotische Bedeutung annehmen, wenn es auf solche angewendet wird, die schon in Christo stehen.) Zu dem νουθετεῖν gehört auch wesentlich, dass der νοῦς erst auf die Erlösungsbedürftigkeit gerichtet werde, also die Vermahnung zur Busse. Wenn aber der Sinn erst soweit gerichtet ist, dass er für die ἀληθινὴ διδαχή empfänglich ist, dann kann auch das eigentliche διδάσκειν folgen. Das Object des διδάσκειν, d. h. das, was Paulus πάντα ἄνθρωπον (cf. supra) lehret, latitirt ebenfalls in dem ὅν *init. versus* (wobei es sich von selbst versteht, dass Paulus nur gemeint hat, alle seine Lehre beziehe sich im Grunde und Wesen auf Christum zurück und gehe von ihm aus, wenn er z. B. lehrt über den Zustand der menschlichen Natur, über die Engel, über den Zustand nach dem Tode etc. — es steht alles zu der Lehre von Christo in der innigsten Beziehung und kann ohne diese nicht verstanden werden). Das ἐν πάσῃ σοφίᾳ kann nur anzeigen die Art und Weise, wie Paulus das νουθετεῖν καὶ διδάσκειν vollbringt. Man braucht daran nicht Anstoss zu nehmen, dass Paulus von sich selbst diese σοφία rühmt, er schreibt sie ja implicite Vers 29 der ἐνέργεια αὐτοῦ, d. i. Χριστοῦ, zu, die in ihm mächtiglich wirke. Es war ja Paulus kein Weisheitslehrer oder Philosoph, sondern ein Diener des Evangeliums (23), ein Diener der Kirche (24), ein Apostel Christi (28), dem der Herr die σοφία giebt, nemlich *die* Weisheit, welche immer mit klarer Einsicht in die gegebenen Verhältnisse die rechte Art zu finden wusste, das Evangelium eingänglich zu machen, nicht irdische Klugheit und Berechnung, welche sich auch sündlicher Mittel bedient, ihren Zweck zu erreichen, z. B.: Ueberredung, glänzendes Räsonnement, nachgiebiges Eingehen auf die Verkehrtheiten und vorläufiges Gutheissen derselben etc., sondern die Weisheit des heiligen Geistes, die Klugheit, welche ohne Falsch ist und nur durch Darstellung des christlichen Lebens in Wort und That Herzen für Christum zu gewinnen trachtet, dabei aber so darstellt, dass jeder es fasst, indem er Allen alles wird.

Der Endzweck nun seiner Verkündigung ist angegeben in den Worten ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ *ut commendemus unumquemque hominem perfectum in Christo.*

(Das 'Ἰησοῦ der Recepta wird von den besten Unc.-Cod. ausgelassen, sowie *D*. E. F. G.*, etliche Uebersetzungen, Clemens, Pelagius, Beda, alii das zweite πάντα ἄνθρωπον auslassen). Er geht darauf hinaus, einen jeglichen Menschen vollkommen in Christo darzustellen. Das παραστῆσαι findet sich Vers 22 schon und wird dort von Gott ausgesagt, der die Colosser durch den Tod seines Sohnes der Versöhnung theilhaftig gemacht hat, um sie vor sich als ἅγιοι erscheinen zu lassen. Wenn nun dort von der Gnadenabsicht Gottes bei der Vollbringung der Erlösung objective die Rede ist, so sagt Paulus hier aus, dass er durch die ihm übertragene οἰκονομία und καταγγελία das in die Erscheinung zu bringen suche, was im Gnadenrathschluss Gottes verborgen ist, dass er jeglichen Menschen darzustellen, hintreten zu lassen beabsichtige als einen Vollkommenen in Christo. Indem Gott durch den Tod seines Sohnes die Menschheit von der Schuld entlastet und durch Seine Auferstehung zu neuem Leben erweckt (wie solches aus den weiteren Ausführungen des Briefes erhellt) — will Paulus diese objectiv-ideelle Reinheit und Vollkommenheit der Menschheit durch seine ihm übertragene apostolische Thätigkeit zu der subjectiv-reellen Vollkommenheit in Christo machen, soweit es möglich ist, indem er darauf dringt, dass ein jeder in Christum inserirt, dadurch ein lebendiges Glied der Gemeinde werde und zur Vollkommenheit in Christo gelange. — Das τέλειος mit etlichen Exegeten vornemlich auf das intellectuelle Vermögen der Christen zu beziehen, kann ich mich nicht entschliessen, es hat nach meiner Meinung in dieser äusserst allgemein gehaltenen Darstellung auch eine viel umfassendere Bedeutung und bezieht sich auf alle die Gebiete und menschlichen Kräfte, welche der apostolischen Wirksamkeit zugänglich waren. Es kann unmöglich einer τέλειος ἐν Χριστῷ heissen, wenn er nur eine vollständige Erkenntniss des Heiles in Christo hat, und nicht zugleich auch in Ihm lebt, so dass Christus der bewegende Mittelpunkt (ἐν) ist, aus welchem sein Denken und Handeln entspringt.

V. 29.

Εἰς ὃ καὶ κοπιῶ, wohin ich auch arbeite, so fährt St. Paulus im 29. Verse fort, nemlich dass ein jeglicher vollkommen dargestellt werde in Christo. Mit diesem Satze will er zeigen, dass dasjenige,

was er Vers 28 als den Zweck seiner καταγγελία angegeben hatte, der Endzweck aller seiner Arbeit (κοπιῶ) und seiner Kämpfe (ἀγωνιζόμενος) — und somit seines ganzen Lebens, seine Lebensaufgabe sei. Dieser Satz sagt also nichts neues in Beziehung auf das Object seines Wirkens, sondern verallgemeinert nur die Wirkungsart. Demnach fasse ich das Wort κοπιῶ auch sehr allgemein und begreife darunter alles von Thätigkeit Pauli, was nur irgend auf das Reich Gottes Bezug hat, also nicht bloss sein Predigen, Vermahnen, Briefe Schreiben etc., sondern selbst sein Teppichmachen, insofern er sich lieber nach Umständen durch seiner Hände Arbeit jahrelang nähren wollte, als den Gemeinden, in welchen das Evangelium gepflanzt werden sollte, beschwerlich fallen. — Er bestimmt diesen seinen κόπος gleich näher als einen in der Kraft Christi geführten ἀγών in den Worten ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ. Das ἀγωνιζόμενος ist sowohl von den vielen äussern Kämpfen mit Juden und Heiden, die St. Paulus um des Evangeliums willen hatte, zu verstehen, als besonders auch von den innern Glaubens- und Gebetskämpfen, die er zu bestehen hatte, indem alles, was in allen Gemeinden Trauriges sich ereignete, ihm durch die Seele ging und ihn zum Kampfe aufforderte. Darunter ist auch die Eph. 6, 12 beschriebene πάλη mit zu begreifen, die vielen Kämpfe mit den Irrlehrern, ja mit dem σκόλοψ τῇ σαρκὶ 2 Cor. 12, 7, so dass von einer Seite her das Leben Pauli als fortgesetzter ἀγών erscheint, wie er auch den Timotheus auffordert 1 Tim. 6, 12: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως κτλ., und er von sich selber 2 Tim. 4, 7 triumphirend ausrufen kann: τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν (man bemerke wohl den bestimmten Artikel) ἠγώνισμαι κτλ. Diesen Kampf aber führt er nicht in eigner Kraft, sondern κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ — nach der Kraft Christi, d. i. nach dem Maasse, κατά, als sie ihm zu Theil wird und im vollen freudigen Bewusstsein der ihm mitgetheilten Kraft beschreibt er sie als die ἐνεργουμένην. ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει *operantem (med. sensu activi) in me potenter*, wodurch er freudig bekennt, dass in jedem Moment fortwährend die Fülle der Kraft von Christo in ihn strömt. Er weiss es gar wohl, dass er von Christo zu einem auserwählten Rüstzeug gemacht ist und bekennt, dass von Ihm die Kraft zum Kampfe in ihm beständig gewirkt wird, so dass er nicht sich, sondern Christo alle Ehre damit zuschreibt.

Nachdem nun der Apostel in den letzten Versen des 1. Kapitels von Vers 23 excl. an — seines Heiden-Apostolates universale Bedeutung für Ausbreitung der Ehre des Herrn dargestellt hat, so wendet er sich nun *in specie* zu den Colossern (wie er schon vorher nach allgemeiner Darstellung der Heilslehre mit Vers 21 bis 23 sich an die Col. gewandt und sie versichert hatte, dass auch sie unter der Vers 23 angeführten Voraussetzung (εἴγε *cf. expl.*) Theil an der vollbrachten καταλλαγή hätten). *Er versichert die Colosser, dass sie einbegriffen seien in seinen* κόπος *und* ἀγών *und geht mit beständiger Beziehung auf den Cap.* 1 *gelegten Grund auf die besondern Zustände der Col. Gemeinde ein.*

CAP. II.

V. 1 und 2.

Versichert Paulus die Colosser etc. seines apostolischen Ringens darnach, dass die Colosser etc. in wahrer christlicher Liebe geeinigt würden und in die Tiefen des gottseligen Geheimnisses eindringen möchten.

V. 1.

Den Uebergang zu der besondern Anwendung des Gesagten auf die Colosser macht der Apostel mit der ihm geläufigen Formel θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, wofür er sonst auch οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν hat (z. B. 1 Cor. 12, 1; 10, 1. 2 Cor. 1, 8. Röm. 11, 25 etc.); der hier gebrauchte Ausdruck ist der seltene, z. B. 1 Cor. 11, 3. Hierin liegt beschlossen, dass der Apostel seinen Lesern eine besondere Mittheilung zu machen sich gedrungen fühlt, und dass er ihre Aufmerksamkeit vorzüglich auf diese Mittheilung hinlenken will.

Die Partikel γάρ steht hier nicht so ungewöhnlich. Es ist hier nur der das γάρ motivirende Mittelgedanke ausgelassen: ich habe diese meine apostolische Thätigkeit euch in wenig Worten vorgestellt, denn ich möchte, dass ihr wüsstet, dies mein Kämpfen geschehe auch um euretwillen, ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι (Lachm. ἑώρακαν nach *A. B. D**.) τὸ πρόσω-

πόν μου ἐν σαρκί. — Das ὅσος zeigt an [1], dass, wenn schon mehrere Personen oder Gegenstände namentlich aufgezählt sind, man nun noch zur Vervollständigung des Collectivbegriffs ein besonderes Merkmal hinzufüge, was auf alle passe, z. B. Act. IV, 5, 6, wo es heisst, es seien versammelt worden τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον — καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ (Lachm. liest Ἄννας und so ferner die Nominative, welche sich nicht construiren lassen), es erhellt aber, dass die zuletzt namentlich angeführten Personen durch das καὶ ὅσοι als zum hohenpriesterlichen Geschlecht gehörig bezeichnet werden und angezeigt werden soll, dass zu den namentlich genannten Personen alle die hinzugekommen wären, welche mit demselben das γένος ἀρχιερατικόν gemein hatten. So sollte man bei unbefangener Betrachtung auch meinen, Paulus habe durch Nennung der Christen in Colossae und Laodicaea, woran er die reihet, welche sein leiblich Angesicht nicht geschaut haben, angedeutet, dass auch die Colosser und Laodicaeer ihn von Angesicht nicht

[1] Dieser Vers hat zu der Frage Veranlassung gegeben: Will Paulus sagen, dass die Colosser und Laodicaeer Paulum persönlich gekannt haben oder nicht? Wir entscheiden uns mit den meisten neuern Exegeten für das Letztere nicht allein aus dem angegebenen Grunde, sondern auch des Sinnes wegen. Es geht hier Paulus offenbar zur Anwendung der von ihm dargelegten allgemeinen Bedeutung seines Apostolates auf die Adressaten des Briefes über, und wir haben uns unter den 3 angeführten Gliedern die Gemeinden und christlichen Häuser zu denken in Colossae, Laodicaea und der Umgegend, welche als solche bezeichnet werden, die den Apostel persönlich nicht kennen. Was sollte der Apostel für einen Grund haben, vom Speciellen gleich wieder ins Allgemeine zurückzugreifen, und wo sollte man die Grenzen stecken für das οὐχ ἑωράκασι, wenn nicht eben dieselbe durch den Context angedeutet wäre? Wollte man aber den Context unbeachtet lassen, so könnte man eben so gut behaupten, Paulus habe hier in klarem Bewusstsein der hohen Bedeutung seines Apostolates für alle Zeiten zugleich andeuten wollen, dass sein Kampf auch allen folgenden Generationen zu Gute komme, ein Gedanke von vollkommener Richtigkeit, — nur passt er nicht in den Context, man könnte höchstens behaupten, Paulus habe mit dem ὅσοι κτλ. alle die Gemeinden zusammengefasst, welche nicht von ihm persönlich, aber durch seine Schüler gestiftet wären; ich meine aber, es sei angemessener, wenn man das ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι κτλ. nach dem ganzen Context auf Colossae, Laodicaea und Umgegend, die vom Paulus nicht besucht worden ist, beschränkt.

kannten, so wie die sonst in der Gegend ausserhalb der beiden Städte wohnenden Christen, in Hierapolis z. B., was auch unbedeutende Codd. namentlich hier aufführen, und in der Umgegend, wie er sich nachher auch V. 5 auf seine Gegenwart im Geiste beruft. Er will den Colossern zeigen, dass seine persönliche leibliche Gegenwart es nicht mache, dass er eben so gut einen *ἀγών* habe um sie und zwar von derselben Art, wie um die von ihm persönlich gestifteten Gemeinden (freilich aber mussten die Gemeinden durch Schüler Pauli gestiftet sein, denn nach seinem Röm. 15, 20 angedeuteten Canon wandte er sich nur dahin, wo Christus noch nicht verkündigt war), und dass er solche Gemeinden mit derselben Liebe und Sorgfalt umfasse. Das *ἡλίκον ἀγῶνα* zeigt die Grösse seines Kämpfens und Ringens für die Colosser etc. an. — Doch da sich *ἀγών* unstreitig auf *ἀγωνιζόμενος* V. 29 zurückbezieht und dasselbe durch *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ* etc. dahin erklärt wird, dass alle Kraft dazu fortwährend von dem Herrn in ihm gewirkt wird, so erhellt, dass der Apostel mit dem *ἡλίκον ἀγῶνα* nicht das Hauptgewicht auf die Grösse und Schwere des Kampfes, den er als Mensch zum Besten der Colosser etc. erduldete, gelegt hat, sondern auf die Kraft Christi, welche mächtig in ihm wirkte und ihn tüchtig machte zu dem Kampfe; eine solche Kunde kann denn auch Trost bringen. Es ist der Herr, der in mir für euch streitet. Er sagt also: ich will, dass ihr wisset, der Herr streitet in mir für euch und für alle in der Gegend, die mich persönlich nicht kennen, damit ihren Herzen zugesprochen werde,

V. 2.

ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν; so ist es wohl am wörtlichsten und besten übersetzt. Einige wollen „befestigen" übersetzen und berufen sich auf 2 Thess. 2, 17, allein mit Unrecht, denn da lässt sich das *καὶ στηρίξαι* meines Bedünkens unmöglich als epexegetischer Zusatz zu *παρακαλέσαι* fassen. — *Παρακαλεῖν* heisst zurufen, zureden, zusprechen; solche Zusprache kann auf Ermahnung, Trost, Kräftigung, Ueberredung und vieles andere hinauslaufen, vorzugsweise wird damit eine geistliche Hülfe bezeichnet, die der *παρακαλῶν* bringt oder wenigstens zu bringen beabsichtigt. Gewiss musste aber das Herz *der* Colosser, deren *στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως*, deren *τάξις* er bald V. 5 rühmt, tief be-

kümmert und besorgt sein wegen der gefährlichen Irrlehren, die in Colossä im Umlaufe waren, und bedurften *des* Trostes, dass Paulus auch um sie *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ* (i. e. Χριστοῦ) streite. Paulus will ihnen Trost bringen in bedrängter Lage, daraus kommt dann auch Festigkeit, Stärkung [1].

Der folgende Theil des Verses hat eine grosse Menge von Lesarten aufzuweisen. Statt des συμβιβασθέντες, welches Griesbach und Lachmann und fast alle neueren in den Text aufgenommen haben, nach den meisten und bedeutendsten Unc.-Codd., hat die Rec. den *genit. pl.* — Ebenso hat zu Ende des Verses die Recept. μυστηρίου τοῦ Θεοῦ *καὶ* πατρὸς *καὶ* τοῦ Χριστοῦ, Andere, z. B. Chrys., θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ. Andere, unter ihnen *A. C.*, θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ, Andere θεοῦ καὶ Χριστοῦ, Andere θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ, Andere θεοῦ ἐν Χριστῷ, Andere θεοῦ, ὅ ἐστιν Χριστός, Andere θεοῦ Χριστοῦ, *B.* (*Hilarius Dei Christi*), Andere, obwohl nur Minuskeln, bloss τοῦ θεοῦ, was Griesbach aufgenommen hat. Θεοῦ Χριστοῦ ist die von Lachmann recipirte Leseart. Da ihr meines Wissens nur Cod. *B.* und die Uebersetzung von Hilarius zur Stütze dient, so beruht ihre Annahme auf dem Canon, dass bei einer grossen Menge von Varianten, die sämmtlich nur durch wenige Autoritäten unterstützt sind, diejenige, wenn auch nur durch Eine vorzügliche Autorität dargebotene, Leseart den Vorzug verdiene, aus welcher sich die andern Varianten am natürlichsten erklären lassen. Dieser Canon hat allerdings etwas für sich, namentlich wenn die Leseart noch dazu die schwierigere ist, obgleich gewiss nicht durchweg die schwierigere auch immer die richtige ist. So mag immerhin „Θεοῦ Χριστοῦ" der ursprüngliche Text sein. Mit apodictischer Gewissheit wird sich weder diese, noch die von *A.* und *C.* unterstützte, noch irgend eine andere Leseart als die ursprüngliche erweisen lassen. Ein *wesentlich* verschiedener Sinn aber entsteht nicht, mag man hier von den angeführten Varianten wählen, welche man will. Wir folgen der Lachmann'schen Recension.

Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken: συμβιβασθέντες ist eine *constructio ad sensum*, συμβιβασθεῖσαι hätte man vermuthen

[1] Calv.: *Consolatio hic capitur pro vera tranquillitate, in qua conquiescant; eius tunc demum compotes fore asserit, si in caritate et fide compacti sint e. q. s.*

sollen, auf καρδίαι bezogen, allein dem Sinne nach sind die V. 1 genannten Menschen, die ὑμεῖς, die οἱ ἐν Λαοδικείᾳ und die ὅσοι οὐχ etc. das Subject des παρακληθῆναι (oder Object der παράκλησις), darum *nom. plur. masc. gen.* — Melanchthon bemerkt zu dem Worte συμβιβ. treffend und fein: *Verbis usus valde elegantibus. Nam* συμβιβάζειν *significat adiungere et coagmentare, sicut in aedificio apte coniunguntur trabes, ne alia aliam impediat, sed ita, ut se mutuo fulciant ac sustentent, sic in ecclesia firmi adiungant sibi imbecilliores, non ut eos perturbent, sed ut erigant et confirment.* (Mit dem *erigere* und *confirmare* scheint er auf παρακληθῶσιν zu deuten, conf. was darüber gesagt ist). — Das ist also meine Ansicht über den Sinn dieser Stelle: der Apostel will die Colosser in ihren Anfechtungen durch die Irrlehrer trösten und aufrichten. Das *principium movens* ihrer παράκλησις ist die ἐνέργεια Χριστοῦ (V. 29), das Organ, wodurch diese ἐνέργεια auf sie wirkte, der ἀγών des Apostels, das nächste Resultat dieser Wirkung die brüderliche Vereinigung in der Liebe (συμβιβασθέντες *p. aor.* nachdem diese Vereinigung und Sammlung geschehen) und demnach der stete Trost in den der Gemeinde zustossenden Anfechtungen durch die Irrlehrer. Es sollen sich die einigen, gesunden, heiligen Elemente in der Gemeinde zu Colossä fest zusammenschliessen in der Liebe, um dadurch das Unheilige und Irrleitende auszuschliessen und der Gemeinde eine solche Festigkeit zu geben, dass sie den Irrlehren widerstehen könne.

Paulus fährt fort: καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως [1] *et ad omnem copiam plenitudinis intelligentiae etc.* Das *verbum* zu diesem Satztheile ist am natürlichsten in dem zunächst stehenden συμβιβ. zu suchen, so dass ἐν ἀγαπῇ das Mittel, εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος etc. aber den Zweck oder vielmehr das Ziel der Vereinigung ausdrücke. — Das πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς συνέσεως würde nur auf den Umfang der christlichen Erkenntniss gehen und anzeigen, dass kein wesentliches Stück derselben fehle; aber das hinzugefügte πληροφορίας geht auf das Völligsein, die Einheit, die Gewissheit der Erkenntniss, führt alle Erkenntniss auf einen Mit-

[1] Chrys.: *τουτέστιν, ἵνα ὑπὲρ μηδενὸς ἀμφιβάλλουσιν, ἵνα ὑπὲρ πάντων πεπληροφορημένοι ὦσιν· πληροφορίαν δὲ εἶπε τὴν διὰ πίστεως· ἔστι γὰρ πληροφορία καὶ ἡ διὰ λογισμῶν, ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ἐκείνη ἀξία. οἶδά, φησιν, ὅτι πιστεύετε, ἀλλὰ πληροφορηθῆναι ὑμᾶς βούλομαι κτλ.*

telpunkt zurück, von wo aus, wenn derselbe festgehalten wird, sich die ganze Fülle der Erkenntniss entfaltet. Man vergleiche über die Bedeutung des πληροφορία die Stelle Röm. 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω, eigentlich: ein jeglicher werde völlig in seinem eigenen Sinne, d. h. komme mit sich über den in Rede stehenden Gegenstand zu einem bestimmten Abschluss, zu einer bestimmten Einheit und Gewissheit. — So deutet hier also Paulus Umfang und Tiefe der christlichen Erkenntniss durch die erklärten Ausdrücke an. Jedoch der Ausdruck σύνεσις ist viel zu allgemein, als dass ihn nicht der Apostel noch wenigstens durch das hinzugefügte Object der σύνεσις hätte besondern und als die specifisch-christliche σύνεσις hätte bezeichnen sollen im Gegensatze zu aller andern noch so hoch gerühmten Erkenntniss. Um nun die schwerfällige Construction mit den vielen von einander abhängigen Genitiven zu vermeiden, um also nicht zu schreiben εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ, folgt ein erklärender Parallelsatz mit dem vorigen in dem εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, ich verstehe darunter, will Paulus sagen, die Erkenntniss des Mysterii Gottes etc. — denn durch das ausgelassene καί vor εἰς ἐπίγνωσιν werden beide mit εἰς beginnenden Satztheile als parallel, der letztere natürlich dann, wenn er nicht überflüssig sein soll, als der besondere und erklärende hingestellt. In dem ἐπίγνωσις tritt auch insofern ein neues Moment hinzu, als in dem vorgesetzten ἐπι— das Bewegen des Verständnisses in das μυστήριον hinein angezeigt ist, also eine Erkenntniss, die, auf sicherem Grunde ruhend, doch noch in stetem Wachsthum begriffen ist und tiefer einzudringen strebt. Es ist aber nach dieser Erklärung das ἐπίγνωσις schwer zu übersetzen, da wir kein Wort haben für die bis auf einen gewissen Punkt zwar völlig abgeschlossene, aber darüber hinaus sich fortbewegende Erkenntniss. Wir müssen uns mit dem *simplex* behelfen (cf. I, 9, 10).

Was nun das μυστήριον τοῦ θεοῦ betrifft, so ist es zwar sehr einfach zu sagen, dies μυστ. sei der Plan Gottes, den Er gefasst habe, in Christo der Menschheit das Heil zu geben, allein fragen wir nach dem innersten Wesen des μυστ., so ist es doch nicht zu suchen in irgend einem Dogma, welches als unbegreiflich dargestellt wird, sondern in dem realen Gehalte, welchen das Dogma in verständliche Worte fassen will. Es ist nicht das δόγμα μυστι-

κόν gemeint, sondern der reale Inhalt desselben, den man mit dem äusseren historischen Verständnisse des δόγμα noch nicht bekommt, sondern durch Lebenserfahrung, indem durch göttliche Gnade das innerste Verständniss des μυστήριον dem Menschen aufgeht. Wir können nun dieses μυστήριον τοῦ θεοῦ Χριστοῦ hier auch nicht anders verstehen als 1, 27; cf. das dazu Bemerkte. — Am besten versteht man auch nach meiner Ansicht den Genitiv Χριστοῦ als die Erklärung des μυστηρίου τοῦ θεοῦ, wie es ähnlich 1, 27 heisst, wo das μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν erklärt ist als ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Denn obschon Christus von Paulus geradezu Θεὸς genannt wird, z. B. Röm. 9, 5, obwohl mit dieser Benennung auch 2, 9 wohl stimmt, so ist doch hier das μυστήριον der Hauptbegriff, dessen realen Gehalt der Apostel als Χριστός bezeichnet, andeutend, dass eben alles ankomme auf diese Erkenntniss Christi.

V. 3.

Ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι. Es läuft auf eins hinaus, worauf man nach der von mir angenommenen Leseart und Auslegung das ἐν ᾧ bezieht, ob auf μυστηρίου oder auf Χριστοῦ, da letzteres nur das eigentliche Wesen des μυστηρίου ausdrückt — demnach beziehe ich das ᾧ auch am einfachsten auf Χριστοῦ. Der Satz aber: „In Christo sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen", hat für den vom christlichen Leben ergriffenen und nicht nach anderweitiger Begründung wohl aber nach weiterer Entfaltung und Ausgestaltung dieses ihm mitgetheilten Lebens strebenden Christen unmittelbare Wahrheit und Gewissheit. Fragen wir nun zur näheren Erklärung dieser positiven Wahrheit nach der Bedeutung der σοφία und γνῶσις, so folgen die meisten Ausleger dem Vorgange Calvins, welcher beide Ausdrücke für synonym nimmt und nur eine *duplicatio ad augendum* darin erblickt; ich möchte, da nach V. 4 dieser Vers und auch schon das Vorhergehende eine offenbar polemische Bedeutung hat, annehmen, dass wir berechtigt sind, die σοφία und γνῶσις eben von der Realität und Erfüllung dessen zu verstehen, was die Irrlehrer mit ihrer σοφία und γνῶσις prätendirten. Von ihrer γνῶσις könnte man nun sagen, dass sie Blicke in die höhere Geisterwelt gethan zu haben vorgeben (V. 18), von ihrer σοφία aber nach V. 23, dass sich die auf allerlei Lebensregeln und Saz-

zungen bezöge, wodurch sie zur höhern γνῶσις aufzusteigen suchten — dagegen sagt nun der Apostel: die Schätze wahrer Lebensweisheit und der tiefsten Gotteserkenntniss sind in Christo verborgen, dessen göttliche Dignität sie läugneten, so wie, dass Er der Quell aller wahren Weisheit sei (V. 8. V. 19). — Dass σοφία Lebensweisheit bedeute, habe ich ausführlich zu I, 28 darzuthun versucht — und γνῶσις ist alsdann in diesem Zusammenhange die Tiefe der Gotteserkenntniss. Beides ist in Christo verborgen; wer Christum findet, der findet auch die wahre Lebensweisheit und die tiefste Gotteserkenntniss und die Wahrheit und Wirklichkeit von dem, was die Irrlehrer nur als σοφία und γνῶσις ausgeben [1]. — Wenn aber in Christo die Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen, so werden sie dem Christen, je enger er mit Christo verbunden wird, auch je mehr und mehr offenbar. Calvin erklärt das ἀπόκρυφοι so: — *in Christo latere thesauros omnis sapientiae et scientiae, quo significat, nos perfecte sapere, si Christum vere cognoscimus: adeo ut insania sit praeter ipsum quicquam scire velle etc.* — und bald nachher: *thesauros autem dicit absconditos, quia non eminent magno splendore conspicui, sed potius sub crucis humilitate et simplicitate contemptibili delitescunt. Est enim semper crucis praedicatio (ut habuimus ad Corinthos) mundo stultitia — etc.* [2]

[1] Fassen wir den Satz: ἐν Χριστῷ πάντες etc. noch universeller, so gewinnt er in dieser seiner apodictischen Form eine antithetische Bedeutung gegen alle ausserchristliche Wahrheit und Erkenntniss und spricht aus, dass dasjenige, was auf ausserchristlichem Standpunkte in dem Ringen nach Weisheit und Erkenntniss angestrebt werde, erst in Christo wirklich erreicht wird, cf. ad V. 8.

[2] Melanchthon weist mit Recht darauf hin, dass das den tiefen Sinn dieses Ausspruchs lange nicht erschöpfe, wenn man erkläre, *quia Christus meliora praecepta tradiderit, quam Moyses aut Philosophi.* Solche Interpreten verständen nicht *vim legis et evangelii.* Er selbst interpretirt also: *Non satis est hunc locum speculative accipere, eum, qui novit Christum multa arcana et sublimia scire de natura Dei, sed potius est accipiendus de cognitione voluntatis Dei. Ea demum est vera sapientia, quam sic vocat scriptura, nosse voluntatem Dei, i. e. nosse quod Deus velit ignoscere, velit servare etc. — Eo referenda est haec Pauli sententia: in Christo esse omnes thesauros sapientiae, quia cor humanum non potest statuere, quod Deus velit nostri misereri, velit nos exaudire, velit nos servare etc. — sed haec est arcana sapientia et prorsus ignota rationi. Igitur Paulus ait, esse absconditos thesauros in Christo etc. — Adeo arcana est haec noticia Dei,*

Es ist in dem *ἀπόκρυφοι* zugleich angedeutet, dass dem, welcher Christum ergreifet im Glauben, damit zugleich alle Schätze wahrer Weisheit und Erkenntniss gegeben seien. Es *kann* mit dem Christen zur Entwicklung der wahren σοφία und γνῶσις kommen, die θησαυροὶ τῆς σοφίας κτλ. sind in jedem wahren Christen, mag sein Wirkungskreis und sein Gesichtskreis noch so beschränkt sein, zur ausgebildeten σοφία und γνῶσις (so weit es das ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους I Cor. 13, 12 gestattet), kommt es bei wenigen, und doch haben beide die θησαυροί und können in derselben innigen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn stehen; letztere sind nicht εἰκῇ φυσιούμενοι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτῶν V. 18, wie es von den Irrlehrern, die höhere γνῶσις prätendirten, heisst. — Ja deutet nicht das ἐκ μέρους γινώσκω an, dass keiner völlig den Schatz, den er in Christo hat, heben kann, dass ihm immer noch ein ἀπόκρυφον [1] übrig bleibt; hat er auch einen grossen Theil der Schätze erkannt, so doch nicht πάντες. — Es hat also dieser Ausspruch seine volle Bedeutung, mag man denken an die, welche noch ausser Christo stehen, oder an die, so in Ihm sind als treue, einfältige Christen, oder als treue hocherleuchtete Männer. — Ueber Christum hinaus ist für einen Christen kein Schatz der Weisheit denkbar.

Schliesslich ist nur noch zu bemerken, dass θησαυρός zunächst nur den Schatzkasten bezeichnet (Cic. sehr prägnant: *thesaurus omnium rerum memoria*), doch häufig auch als *contentum pro continente* den Schatz selbst. Beide Bedeutungen kommen auch im neuen Testamente vor, die ursprüngliche z. B. Matth. 13, 52, die übertragene aber, welche auch hier festgehalten werden muss, ist die häufigere im neuen Testamente [2].

ut sancti, cum tentantur — — — vix erigere se possint, ut in Christo comprehendant misericordiam et gratiam.

[1] Chrys,: *ἀπόκρυφοι· μὴ γὰρ δὴ νομίσητε ἤδη τὸ πᾶν ἔχειν· ἀπόκρυφοί εἰσι καὶ ἀπὸ ἀγγέλων, οὐκ ἀφ' ὑμῶν μόνον· ὥςτε παρ' αὐτοῦ δεῖ πάντα αἰτεῖν. αὐτὸς δίδωσι σοφίαν καὶ γνῶσιν κτλ.*

[2] Wollte man die eigentliche Bedeutung von *θησαυροί* festhalten, so müsste man übersetzen: in Ihm sind alle Formen der Weisheit und der Erkenntniss verborgen, welches sich allenfalls auf die zulässigen Darstellungsarten der christlichen Lehre beziehen könnte, aber doch einen abwegigen und sehr gekünstelten Sinn geben würde.

V. 4.

Τοῦτο δὲ λέγω ἵνα μή τις[1] ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ. Hiermit hebt der Apostel ausdrücklich den eigentlichen Zweck der vorhergehenden Exposition hervor. Bezieht man das τοῦτο δὲ λέγω vornehmlich auf den zunächst vorhergehenden Vers, so gewinnt V. 4 eine speciell polemische Bedeutung gegen eine ausserchristliche σοφία und γνῶσις, und das passt wohl zur weitern Polemik des Briefes. Welches diese ausserchristliche Polemik gewesen, wie die Irrlehrer den Weg dazu angeben, wird sich in weiterer Entwicklung zeigen. Hier giebt Paulus noch nichts Näheres an, sondern vertrauend auf die objective Macht der Wahrheit, von welcher, wie er wusste, der Kern der Gemeinde zu Colossä durchdrungen war, stellt er dem hier nicht näher bezeichneten Irrthume eben *die* Wahrheit entgegen, dass Christus Quelle und Mittelpunct alles wahren Wissens sei, und hat somit den Irrthum widerlegt für die, welche mit ihm (Paulus) auf gleichem Boden stehen, für die es ausser und neben dem Christenthum oder gar über dasselbe hinaus keine wahre Weisheit giebt. Damit aber hat er freilich den Irrthum selbst für den Irrenden noch nicht in seiner Gehaltlosigkeit dargestellt; das beabsichtigt er aber auch nicht, sondern es ist nur ein Wort der Erinnerung oder vielmehr Ermuthigung und Kräftigung an die Gläubigen. — Er will die Colosser vor sophistischer Ueberlistung durch die Irrlehrer warnen, μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται. — Das Wort παραλογίζεσθαι erinnert seiner Ableitung nach an λογισμός, Vernunftschluss, *syllogismus*, und so würde παραλογίζεσθαί τινα nach der eigentlichen Bedeutung der Präposition παρά in solchen Zusammensetzungen bedeuten: jemanden λογισμοῖς, durch Schlüsse, überführen, auf seine Seite, zu seinen Ansichten bringen; und diese λογισμοί brauchen keine Trugschlüsse zu sein, sondern es ist leicht abzusehen, dass es auf die Voraussetzung ankommt, worauf die Schlüsse ruhen. Deshalb wäre es zu viel, wollte man das Wort mit Hesychius geradezu durch ἀπατᾶν, *decipere*, erklären; dieser Begriff kommt erst durch das hinzugefügte ἐν πιθανολογίᾳ[2] hinzu, welches man gewöhnlich

[1] Gute Autoritäten *A. C. D. E.* lesen auch μηδείς, was Lachmann recipirt hat.

[2] Melanchthon meint: — *vocabulum πιθανολογία, quo hic est usus Apostolus, significat non ornatum orationis seu elocutionem* (Vortrag?), *sed callide et*

durch πιθανοῖς λόγοις, *dictis ad persuadendum aptis,* erklärt, doch möchte in dieser Zusammensetzung mehr auf einen zusammenhängenden Vortrag (—λογία) hingedeutet sein, daher ich auch übersetzt habe: *sermone ad persuadendum apto* (Vulg. *in sublimitate sermonum*). In diesem „Ueberreden" aber liegt das zugleich, dass der Ueberredende sich aller auf den zu Ueberredenden wirksamen Mittel bedient, die ihm zu Gebote stehen, sowohl in der Wahl der Ausdrücke, in überraschender Association der Gedanken, in kühnen Bildern, in strengem zwingendem Schlusse aus möglichst verdeckt und milde eingeführten falschen Behauptungen, oder auch in möglichst fein angelegter Verwirrung und Verdunkelung der christlichen Wahrheit etc.; *summa,* dass in der Rede nichts verschmäht wird, was Effect machen und zum Irrthum verleiten kann.

Wenn nun demnach V. 4 Schlussstein eines wohlverbundenen Ganzen ist und doch

V. 5.

ganz enge durch ein γάρ an V. 4 angeschlossen wird, so fragt sich, wie wir uns die Verbindung zwischen V. 4 und 5 zu denken haben. Paulus redet hier nach der apostolischen Erinnerung und Kräftigung so mit einem Male von seiner geistlichen Anwesenheit trotz seiner leiblichen Abwesenheit, dass es den Anschein gewinnt, als wolle er durch seine geistliche Anwesenheit seine Kräftigung motiviren, da es doch apostolischer erschienen wäre, auf die Gegenwart des Herrn hinzuweisen. Allein seine geistliche Gegenwart ist auch nur von ihm gedacht als κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ (I, 29), alsdann weist dieses τῇ σαρκὶ ἄπειμι [1] deutlich hin auf das ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί V. 1, und er will allerdings durch die Versicherung seiner apostolischen Sorgfalt für die Colosser es motiviren, dass er Irrlehren von ihnen abzuhalten bemüht ist. Man könnte den in γάρ angedeuteten Gedanken umschreibend etwa so wiedergeben: Glaubt sicherlich, ich trage

verisimiliter cogitata argumenta. Saepe enim ea voce Graeci Rhetores in eam significationem utuntur. Doch scheint er mir den Begriff der πιθανολογία zu eng zu fassen. Hesych. erklärt πιθανόν gleich ἀληθινόν, πιστόν, εὐπειθές.

[1] Andere haben aus ἄπειμι zu erweisen gesucht, dass er nothwendig vorher dagewesen sein müsse, z. B. Wiggers.

euer Heil auf meinem Herzen; wenn es auch scheinen könnte, dass ich euch vernachlässigte, da ich mit euch noch nicht in persönliche Berührung getreten bin, so ist dies nicht der Fall, ich bin im Geiste stets bei euch und trage Sorge für euer Heil als der Heidenapostel etc. — Es liegt zugleich darin, dass Paulus auf seine fleischliche Gegenwart in diesem Falle kein besonderes Gewicht gelegt haben will; ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι — sondern auf seine geistliche Gegenwart, welches zugleich das auf ihrer Seite Sein umschliesst. — Durch freudige Anerkennung dessen, was gesund und fest ist in der Gemeinde, will er auch positiv kräftigen und ermuthigen zum Kampf gegen die Irrlehrer. Er sagt: σὺν ὑμῖν εἰμι χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κτλ., *vobiscum sum gaudens et videns ordinem vestrum et firmitatem fidei vestrae in Christum.* Da die Accusative τὴν τάξιν und στερέωμα von χαίρων als einem *intr.* „ich empfinde Freude'' nicht abhängen können, so könnte man χαίρων im adverbialen Sinne zu εἰμι nehmen, mich freuend, d. i. mit Freudigkeit, aber das καί lässt eine solche Auffassung nicht wohl zu, es verbindet die beiden *participia* zu eng und giebt dem χαίρων dem Sinne nach dasselbe Object mit dem βλέπων, obwohl χαίρων grammatisch kein Object bei sich haben kann. Dass wir uns in Pauli Sinne das Sehen nicht als das erstere und das Freudeempfinden als das durch das Sehen Hervorgebrachte, sondern beides als ein Gleichzeitiges, dem Apostel immer Präsentes zu denken haben, geht aus den Participien der Gegenwart hervor. Das, was der Apostel mit seinem geistigen Auge bei den Colossern freudig erblickt, ist die τάξις und das στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. Die τάξις fällt zunächst in die Augen (βλέπων). Sie erinnert an das dem Apostel sowohl als der alten Kirche überhaupt sehr geläufige Bild, wornach das Leben des Christen mit der *militia* verglichen wird, und würde hier bedeuten den geordneten Zustand, das in Reihe und Glied Sein gegen den bezeichneten Feind, dass der Feind noch nicht die Reihen durchbrochen habe [1]. Andere sehen ab von dem Bilde der *militia* und denken an den ordentlichen sittlichen Wandel, z. B. Böhmer:

[1] Chrys.: *τὸ στερέωμα, καθάπερ πρὸς στρατιώτας εὐτάκτως ἑστιῶτας καὶ βεβαίως. τὸ στεῤῥὸν οὐκ ἀπατὴ οὐ πειρασμὸς διασαλεύει. οὐ μόνον φησίν, οὐ πεπτώκατε, ἀλλ' οὐδὲ τὴν τάξιν ὑμῶν συνέχεέ τις· ἐπέστησεν ἑαυτὸν αὐτοῖς, ἵνα ὡς παρόντα·φοβῶνται κτλ.*

„Wie? wenn der Apostel demnach unter τάξις das in sich wohlgeordnete und wohlgesittete Leben der Colosser verstände, wiefern es im Gegensatz stand gegen das unordentliche und unsittliche Verhalten der Falschapostel (II, 18, 23)"? Er vergleicht dazu etliche Stellen aus Profanscribenten, z. B. *Plot. II. Ennead.* 9, 5: ὁρῶντες ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὔσχημον (woraus freilich wohl wenig sich beweisen lässt, denn ähnlich heisst es 1 Cor. XIV. 40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γενέσθω, und der Context lehrt deutlich, dass die τάξις hier von äusserer Ordnung zu verstehen sei). Nach meinem Dafürhalten will der Apostel seine Freude darüber ausdrücken, dass die Irrlehrer noch nicht haben die kirchliche Ordnung, den Gemeindeverband (συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ) durchbrechen können, obgleich sie es eifrigst versucht haben — noch ist die τάξις zu sehen, nemlich das wohlgeordnete und nach Christi Geiste eingerichtete ganze Verhalten der Colosser, sowohl thetisches als antithetisches, dass ich so sage.

Das zweite Object seiner freudigen Wahrnehmung bei den Colossern ist τὸ στερέωμα κτλ., *firmitas, stabilitas, proprie soliditas fidei vestrae in Christum.* στερέωμα, ursprünglich gebraucht von der Festigkeit der Körper (Stereometrie), wird hier auf den Glauben übertragen und bedeutet Festigkeit, Standhaftigkeit. Bei πίστις hat man meines Bedünkens aber nicht zu denken an den objectiven Inhalt des Glaubens oder an die *doctrina fide contenta* (*fides quae creditur*), als ob er sagen wollte, die Colosser setzten den Irrlehrern ein festes christliches System entgegen — diese Auslegung verbietet schon das εἰς Χριστόν, — sondern πίστις κτλ. ist zu verstehen von der Richtung und Hingabe des ganzen Menschen an Christum, also der subjective Glaube (*fides qua creditur*). Dieser πίστις kann das στερέωμα in hohem Grade zukommen, insofern der Gläubige sich der Realität seiner Lebensgemeinschaft mit Christo bewusst ist, ohne dass jedoch das Individuum über solche Lebensgemeinschaft klare Erkenntniss in der Lehre habe. Solche Erkenntniss ist freilich für die, welche Rechenschaft zu geben haben von der Hoffnung, die in ihnen ist, und Vorkämpfer sein sollen gegen die mancherlei Anfeindungen der reinen Lehre, unentbehrlich, doch für die Meisten genügt es, sich auf ihre wirkliche Lebenserfahrung von der Realität ihres Glaubens an Christum zurückzubeziehen, und wo zu solchem στερέωμα τῆς πίστεως

treue Lehrer den Grund gelegt haben, wie in der Gemeinde zu Colossä, da werden sich die, welche der Festigkeit des Glaubens sich erfreuen, bei Angriffen auf ihren Glauben von verführerischen Irrlehrern fest zu Christo halten, wie sie Ihn erkannt haben bei ihrer Bekehrung. — So ermahnt auch hier Paulus die Colosser, um sie desto mehr zu verwahren gegen die Angriffe der Irrlehrer, und sie nochmals von der richtigen Verkündigung des Evangeliums durch apostolische Auctorität zu versichern.

V. 6.

Man vermisst eigentlich vor dem ἐν αὐτῷ ein dem ὡς correspondirendes οὕτως, jedoch kann das nicht weiter befremden, wir können das „so" in unserer Sprache auch unbeschadet des Sinnes, freilich aber immer mit fühlbarer Härte, weglassen. — Will man das οὖν nicht als eine Partikel betrachten, welche einen Satz in loserer Verbindung an den vorigen anknüpft, so kann man sich den Zusammenhang so denken, wie er vorher von mir angegeben worden ist, dass Paulus, um das στερέωμα des Glaubens der Colosser zu erhalten, sie an den richtigen Anfang ihres Christenthums erinnert. — Das παρελάβετε κτλ. erinnert allerdings an die von Epaphras an sie gebrachte rechte Verkündigung des Evangeliums, aber es sagt zugleich aus, dass sie den Herrn in sich aufgenommen haben. Ihr habt, sagt Paulus, den Messias Jesus als den Herrn angenommen — ihn als euren Herrn auf- und angenommen, nun zeigt auch, dass Er das *principium movens* eures Lebens ist. Das τὸν Κύριον setzt Paulus hier hinzu, um es als gewichtiges Moment zur nachfolgenden Aufforderung zu gebrauchen: ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, *in illo ambulate.* Περιπατεῖν, umherwandeln, bezeichnet nach meiner Ansicht hier wie oft das Leben in seinen verschiedenen zeitlichen Entwicklungen und Aeusserungen mit vorherrschendem Nebenbegriff des Oeffentlichen (wir brauchen „wandeln" in ähnlicher Bedeutung). Ἐν Χριστῷ περιπατεῖν würde demnach heissen: ein solches Leben führen, welches in seinen verschiedensten Aeusserungen durchblicken und erkennen lässt, dass Christus der immanente Grund einer solchen Lebenserscheinung sei [1]. — (Viel-

[1] Bengel bemerkt im Gnomon zu ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε V. 6 „*in Eo ambulate, in illo solo. Hic epistolae scopus est.*" Wahrscheinlich aber bezieht

fältig haben auch die Interpreten daran erinnert, dass Christus sich „ἡ ὁδός" nenne und Chryst. bemerkt dazu: ἡ προσάγουσα εἰς τὸν πατέρα.) Der Apostel bestimmt auch sogleich dieses περιπατεῖν ἐν Χριστῷ *näher V. 7 durch die Participien, wodurch er als nothwendige Begründung und Begleitung eines solchen christlichen Wandels die feste Verbindung mit Christo hinstellt und somit den Colossern im Gegensatz zu irrigen Lehren das Festhalten an dem Haupte Christo um so mehr ans Herz legt.*

Er sagt: sie sollten in Christo wandeln als ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ. Der Apostel gebraucht hier zwei Bilder, um die feste Verbindung Christi mit den Gläubigen zu Colossä darzustellen. Das erste Bild ist hergenommen von einem Baume,

er dieses Urtheil auf den ganzen 6. Vers, und man kann ihm beistimmen, indem es ja dem Apostel in seinem Briefe hauptsächlich darauf ankam, den Colossern das von Epaphras verkündigte Evangelium als das einzig wahre in apostolischer Auctorität zu sanctioniren, sie also im christlichen Glauben und im christlichen Wandel zu stärken. — Er giebt darauf die Summa der Epistel also an:

I. Inscriptio I. V. 1—2.
II. Doctrina, qua mysterium Christi pathetice exponit apostolus per gratiarum actionem pro Coloss. V. 3 *seqq.*
et preces pro iisdem 9 *seq.* 12 *seq.* 15 *seq.* 21 *seq.*
cum sui in illos studii declaratione 24 *seq. II,* 1 *seq.*
III. Adhortatio.
1. *generalis: qua eos excitat ad perseverantiam in Christo* 6 *seq.*
et monet ne decipiantur 8.
Hic iterum describit mysterium Christi ordinatim 9 *seq.*
et ex eodem ordine monita deducit ex Christo, capite 16.
eiusque morte 20 *seqq.*
et exaltatione III. V. 1—4.
2. *specialis:*
1. *ut vitentur vitia* 5—9.
et colantur virtutes 10 *seq.*
praesertim amor 12 *seq.*
et studium verbi Christi 16 *seq.*
2. *ut officium faciant*
a. *mulieres et viri* 18. 19.
b. *liberi et patres* 20. 21.
c. *servi et domini* 22 *seq. IV,* 1.
3. *finalis, ad preces* 2 *seq.:*
ad prudentiam 5 *seq.*
IV. Conclusio 7 *seq.* 10 *seq.* 15 *seq.* 18.

welcher, im Boden festgewurzelt, seine Nahrung daraus zieht; so hätten die Colosser die Wurzeln ihres Lebensbaumes in Christum hinabgesenkt. Das *part. perf.* ἐῤῥιζωμένοι deutet darauf hin, dass der Act des Wurzelschlagens zwar vergangen, jedoch das Wurzeln selbst noch fortdauernd sei, indem ja die Pflanze nicht als erstorben dargestellt werden soll, und gewinnt dadurch auch Präsentialbedeutung; durch die Wurzel zieht der Lebensbaum fortwährend neuen Saft.

In dem ἐποικοδομούμενοι ist Christus verglichen mit dem Fundamente eines Gebäudes, ohne welches Fundament es keine Haltung hat. (Hier kann man vergleichen den Schluss der Bergpredigt Matth. VII, 24 sqq.) Man könnte allenfalls sagen: in dem ἐῤῥιζωμένοι sei die unsichtbare, in dem ἐποικοδ. aber die sichtbare Verbindung mit Christo angedeutet; denn das ἐῤῥιζ. deutet hin auf den geheimnissvollen und unsichtbaren Ernährungsprozess der Pflanze, das ἐποικοδ. aber auf die sichtbare Structur des auf dem Fundamente errichteten Gebäudes. Das erste weist treffend darauf hin, woher die Colosser ihres ganzen Lebens Kraft und Saft ziehen, das zweite aber können wir theils von dem festen Zusammenhalten der Gemeinde (συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ) verstehen, theils auch dabei an den Complex der christlichen Gemeindetugenden denken, welche vorzugsweise in die Augen fallen, in *summa* an alles das, was vom Leben Christi in der Gemeinde durchgängig zur Erscheinung kommt. Bei dem ἐῤῥιζ. herrscht vor, dass man an die Verbindung des Individuums mit Christo denkt, bei ἐποικ. hingegen, dass sich das Individuum auch als integrirenden Theil des Ganzen, der Gemeinde, weiss. (Nach moderner Anschauungsweise würden wir etwa sagen: Paulus stelle mit diesen Metaphern jedes Individuum als Mitglied der unsichtbaren und sichtbaren Kirche dar.)

Es folgen noch zwei Participien, durch welche der Reichthum des περιπατεῖν ἐν αὐτῷ noch näher dargelegt wird, nemlich βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει κτλ. und περισσεύοντες κτλ. Statt ἐν τῇ πίστει liest Lachmann nach guten Auctoritäten den blossen Dativ, allein die Leseart der Recepta hat gleich gute Handschriften und Uebersetzungen für sich. Das καί scheint anzudeuten, dass ein neues Moment hinzugefügt werde, und doch ist der Gedanke dem vorhergehenden so nahe verwandt, dass man mit Calvin versucht werden könnte anzunehmen, durch βεβ. κτλ. sei nur ohne Bild

ausgesprochen, was durch ἐῤῥιζ. κτλ. und ἐποικοδ. κτλ. bildlich angedeutet ist; allein es ist nicht zu übersehen, dass in den bildlichen Ausdrücken nur die Vereinigung mit dem Herrn bezeichnet ist, hier aber wird ausdrücklich als neues Moment die πίστις hervorgehoben, als das Element, in dem sie gekräftigt werden müssten. Das καθὼς ἐδιδάχθητε verbinden manche Exegeten so eng mit πίστει, dass es scheint, als haben sie πίστις im objectiven Sinne genommen und darunter den allgemeinen Christenglauben verstanden, welches ja auch einen guten Sinn giebt, nur ist dagegen zu bemerken, dass sich πίστις bei Paulus in diesem Sinne nicht mit unumstösslicher Gewissheit nachweisen lässt; hier muss es wegen des περισσεύοντες ἐν αὐτῇ schon, wie auch sonst im Briefe, von der *fides Christum Eiusque meritum apprehendens* verstanden werden. Dieser subjective Glaube aber kommt nach Röm. X, 17 ἐξ ἀκοῆς, welchem das καθὼς ἐδιδάχθητε in unserer Stelle entspricht, womit er wiederum auf die erste Verkündigung durch Epaphras zurückweist (ein Beweis mehr, dass er dessen Verkündigung sanctioniren wollte durch den Brief). — Mit dem περισσεύοντες verlangt der Apostel von den Colossern nicht nur eine für ihren eignen persönlichen Bedarf, dass ich so sage, hinlängliche Festigkeit des Glaubens, sondern „*exuberantes*, überfliessend" *sollten*[1] sie sein im Glauben, d. i. sie sollten nicht noch ein bischen mehr Glauben haben, als für ihren Bedarf ausreichend wäre, um Andern davon mitzutheilen, was völlig unpaulinische spätere Dogmen involvirt; sondern ihr Glaube sollte in seinen Wirkungen über sie hinausgehen, überfliessen, auf Andere sich erstrecken belebend, ermunternd etc. Vielleicht meint der Apostel nach dem Zusammenhange damit insbesondere auch, dass sich ihr starker Glaube auf die bereits Wankenden unter ihnen als befestigend, zurückführend, einigend erweisen sollte. — Er fügt noch hinzu: ἐν εὐχαριστίᾳ. Dies kann als paralleler Beisatz angenommen werden, so dass auch im Danke für die erwiesenen Wohlthaten von den Colossern ein gleich reiches Maass gefordert werde, oder wir fassen es besser als adverbialen Zusatz zum περισσεύοντες, als begleitend

[1] Das „sollten" hier und bei den andern Participien liegt in dem Imp. περιπατεῖτε, dessen Subj. durch die Participien näher bestimmt werden (Uebrigens cf. ad I, 24 wegen des περισσεύοντες).

ein so hohes Maass des Glaubens. (Nach der erstern Auslegung erwarteten wir vor ἐν εὐχ. eigentlich ein καί.) So aufgefasst erkennen wir in diesem Zusatz die Absicht des Apostels, der auch hierin wohlbekannt ist mit den Versuchungen des menschlichen Herzens, vor dem bei grosser Glaubensstärke und grosser Wirksamkeit leicht sich eindrängenden Hochmuthe zu warnen und darauf hinzuweisen, dass die Colosser auch für die hohe Gnadengabe des starken Glaubens wie für alles Gute dem Geber zu Dank verpflichtet seien.

V. 8—15.

Nachdem Paulus die Colosser gestärkt und zur Beharrlichkeit im Glauben ermahnt hat, warnt er V. 8 direct vor Irrlehrern und stellt ihren Irrlehren die reine Lehre von der Gottheit Christi und seinem Werke entgegen V. 9—15.

Ueber die Construction des βλέπετε mit μή vergl. Winer Gr. 3. Ausg. p. 420. Er sagt da: In *abhängigen* Sätzen findet sich μή — — — b. für: dass nicht, dass nicht etwa nach ὅρα, βλέπε oder φοβοῦμαι u. dgl. In dieser Verbindung folgt α Indicativ, wo die Vermuthung zugleich ausgedrückt wird, dass etwas Statt finde, Statt finden werde etc. — Auch citirt er dazu unsere Stelle. Darnach würde in dem βλέπετε κτλ. liegen, dass der Apostel bis dahin noch der Festigkeit der Colosser gewiss sei, jedoch für die Zukunft Besorgniss hege, dass sie einem Wolfe zu Raube werden würden. — Es fällt hier auf die Voranstellung des ὑμᾶς, welches wir *nach* συλαγαγῶν erwarten; wäre die periphrastische Conjugation nicht gebraucht, sondern stände statt dessen das einfache Fut. συλαγωγήσει, so würde die Stellung des ὑμᾶς auch nicht weiter befremden. Es hängt offenbar von ὁ συλαγαγῶν ab. Dabei fällt auf, dass vor das Particip noch der bestimmte Artikel ὁ tritt, wo wir gar keinen Artikel erwarten. Es scheint fast, als wolle der Apostel dadurch andeuten, dass auf eine jegliche Gemeinde der Räuber laure, sie als Beute hinwegzuführen, wie sich dieses ja auch genugsam in damaliger Zeit zeigte.

Durch διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης ist das Mittel angegeben, dessen sich die Irrlehrer bedienten, die Gemeinden an sich zu ziehen, nemlich der φιλοσοφία und der κενὴ ἀπάτη, welche nicht als ἓν διὰ δυοῖν, sondern als zwei verschiedene Verführungs-

mittel aufzufassen sind[1], wenn gleich der Apostel durch diese Zusammenstellung zu erkennen giebt, dass es auf eins hinauslaufe, ob die Colosser durch das Eine oder das Andere, oder durch Verbindung beider von Christo abgeführt würden. Es ist gewiss schwer zu erweisen, dass der Apostel die eine oder andere bestimmte Philosophie besonders gemeint habe; und auch der bestimmte Artikel vor φιλ. beweist nicht, dass der Apostel auch eine bestimmte Philosophie im Auge hat, sondern er warnt überhaupt vor dem, was Philosophie genannt wurde und unter diesem Namen den Colossern bekannt sein musste. Es ist ganz verkehrt nach meiner Ansicht, wenn manche Ausleger ängstlich bemüht sind, den Apostel gegen die Anklage zu vertheidigen, als habe er keinen Respect vor der φιλοσοφία gehabt. Es ist von einer christlichen φιλοσοφία hier aber durchaus keine Rede, sondern von dem Gegentheil derselben, welches Paulus eifrigst bekämpft. Paulus beugte sich nur vor dem Herrn, menschliche Weisheit in ihren höchsten ausserchristlichen Erscheinungen imponirte ihm nicht im Geringsten — er wollte nichts wissen, als die Thorheit des Kreuzes Christi. Was aber kann hier Paulus unter φιλοσοφία[2] verstanden haben? Ist sie ihm identisch mit σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου I Cor. 2, 6? oder mit der σοφία ἣν Ἕλληνες ζητοῦσι, im Gegensatz wozu er sagt: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον — — ἔθνεσιν μωρίαν — — κλητοῖς δὲ — — Θεοῦ σοφίαν κτλ. I Cor. 1?

Es ist zweifelhaft, wie weit der Apostel mit dem hellenischen Ausdruck auch die hellenische Sache bezeichnen wollte. Gehen wir auf die Etymologie von φιλοσοφία näher ein, so wird durch

[1] Chrys.: *διὰ τῆς φιλοσοφίας. εἶτα ἐπειδὴ δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε, καὶ κενῆς ἀπάτης· ἔστι γὰρ καὶ καλὴ ἀπάτη οἵαν ἠπατήθησαν πολλοί. ἣν οὐδὲ ἀπάτην δεῖ καλεῖν κτλ.*

[2] Ob eine christliche Philosophie wirklich existire, ja ob sie möglich sei, und wie ihr Verhältniss zur Theologie sei, event. in welchem Werthe sie sei, sind Fragen, welche sich bei Betrachtung unserer Stelle wohl aufdrängen und von manchen Exegeten auch als Excursus zu dieser Stelle behandelt sind (cf. Mel. ad h. l.), doch gehören diese Fragen genau genommen hier nicht her, nur so viel ist gewiss, dass ein Gläubiger sich zu hüten hat vor der mit christlichen Ideen durchdrungenen jedesmaligen Tagesphilosophie und mit ihr in entschiedenen Gegensatz treten muss, sobald das klar ist, dass sie sei *οὐ κατὰ Χριστόν*, auch auf die Gefahr hin ein Finsterling oder beschränkter Geist genannt zu werden.

das φιλο— ein inniges Liebesverhältniss des Subjectes zu der σοφία angegeben. Nun ist klar, dass Paulus in dieser Zusammensetzung σοφία nicht in dem ihm gewöhnlichen Sinne von christlicher Lebensweisheit (wie in unserm Briefe etliche Male), oder höchster christlicher Gottesweisheit, wie im Briefe an die Corinther und anderswo, genommen haben kann, sondern es muss ausserchristliche Weisheit bezeichnen, und immerhin die höchste, welche dem natürlichen Menschen erreichbar ist, wornach er alle göttlichen und menschlichen Dinge sich begreiflich zu machen sucht. Die ausserchristliche Philosophie hat zur Operationsbasis, von wo aus sie construirt, den natürlichen vom Geiste Gottes noch nicht erleuchteten Menschengeist. Was nun durch den Scharfsinn Einzelner gefunden und von Vielen als richtig erkannt ist, geht als eine παράδοσις[1] in den Gesammtschatz der Philosophie über, darauf baut der Nachfolger weiter, bis ein hervorragender Geist das Unhaltbare solcher παραδόσεις nachweist und somit den alten Palast umreisst und einen Neubau beginnt, der auch sicherlich einstürzt, wenn er eine bestimmte Höhe und Breite erreicht hat. Es hat noch keine Philosophie einen dauerhaften Bau aufzuführen vermocht. Fragen wir, welches war die Tagesphilosophie, vor welcher der Apostel warnt? Es lässt sich darauf nur eine ungenügende Antwort geben. An irgend eine Griechische Philosophie ist schwerlich zu denken, da sich davon keine Spur im Briefe entdecken lässt; am richtigsten wird man den Ausdruck wohl von orientalisch-jüdischer Theosophie verstehen, welche Verbindung mit der höhern Geisterwelt vorgab und solche durch Ascese zu erreichen strebte, dabei Christo nur eine geringe Bedeutung beilegte. Diese drei Punkte lassen sich deutlich aus der Polemik des Briefes erkennen. Die späteren gnostischen und noch späteren kabbalistischen Systeme kommen hier selbstverständlich nicht in Betracht. Die meisten Exegeten betrachten, wie schon angeführt, διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης als Einen durch zwei Nomina ausgedrückten Begriff, so dass die von Paulus bezeichnete φιλ. zugleich eine κενὴ ἀπάτη gewesen sei, ein Spiel mit glänzenden Worten, wo nichts dahinter sei, wie es ja dem dürstenden Geiste

[1] Göthe:

Was ihr ererbt von euren Vätern habt,
Erwerbt es, um es zu besitzen.

so oft ergeht, dass ihm die Tagesphilosophie in dem heissen Kampfe und Ringen nach Wahrheit auf ihrer öden Steppe in der Ferne einen schönen Wassersee zeigt, und hat man sich bis zu der Stelle hindurchgekämpft, wo der Wassersee zu sein schien, so ist er entschwunden, es ist eine leere Luftspiegelung, eine κενὴ ἀπάτη, man hat für den inwendigen Menschen nichts gewonnen — sondern ist arm und elend geworden. Doch, glaube ich, lässt sich κενὴ ἀπάτη auch von φιλ. trennen und als ein besonderes Object der Warnung hinstellen. Vielleicht deutet Paulus damit hin auf die allerlei theurgischen Gaukeleien, welche in jener Gegend Klein-Asiens hauptsächlich in Ansehn standen; man denke nur an die Verbrennung der Zauberbücher in Ephesus (Act. 19, 19). Es wird ausdrücklich dort gesagt, dass in Folge der offenkundigen Ueberwältigung jüdischer Exorcisten, die den Namen Jesu bei ihren Exorcismen anwandten, durch einen Besessenen viele „τῶν πεπιστευκότων' gekommen seien — ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον κτλ. Wenn unter den Augen Pauli in Ephesus *Gläubige* τὰ περίεργα *üben* konnten und reuig davon zurückkamen, so ist's nicht zu verwundern, wenn *Irrlehrer* in Colossä durch κενὴ ἀπάτη Gläubige *täuschen* konnten, und wir können es verstehen, dass Paulus die κενὴ ἀπάτη der συλαγαγῶντες besonders hervorhebt.

Noch mehr aber scheint aus den Ausdrücken κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu erhellen, dass die Philosophie, vor welcher Paulus warnt, orientalisch-jüdische Theosopheme enthalten habe. Diese Satzglieder schliesse ich an die zunächst vorhergehenden *nomina* an. In dem κατά, *secundum*, ist die Quelle der Philosophie indicirt, wornach sie sich gestaltet, nachdem die παράδ. τῶν ἀνθρ. in das Bewusstsein des Subjects aufgenommen ist. Es ist ungewöhnlich, παράδοσις τῶν ἀνθρώπων von der Summa der von Menschen gefundenen Erkenntnisse, festgestellten Gebräuche, Ceremonien etc., die ein Geschlecht dem andern überliefert, ganz im Allgemeinen zu verstehen, dahingegen bedeutet παράδοσις sowohl die mündlich als schriftlich überlieferte Lehre oder Institution, z. B. 2 Thess. 2, 15 — — κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι'

ἐπιστολῆς ἡμῶν. Cf. ibid. 3, 6, wo er gebietet, den Umgang jedes Bruders zu meiden ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν, wo παράδοσις die Summa des vom Apostel sowohl in Lehre als Institution Mitgetheilten befasst. — Gewöhnlich aber steht παράδοσις in dem Sinne, dass es die im Laufe der Zeit zu dem Gesetze durch menschliche Auslegung und Anordnung hinzugekommenen Sitten und Gewohnheiten bezeichnet, so bei Matth. und Marc. mit dem Zusatze τῶν πρεσβυτέρων. Paulus sagt in diesem Sinne von sich, er sei in vorzüglichem Grade ein ζηλωτής gewesen „τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων" (Gal. 1, 14). Da nun Paulus das Wort παράδοσις ausser in diesem gewöhnlichen Sinne auch von seinen eignen Predigten und christlichen Institutionen gebraucht, warum sollten wir hier nicht nach dem Contexte die παράδοσις etwas weiter fassen können, ja müssen, als von rein jüdischer Tradition? Denn παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων und τῶν ἀνθρώπων ist doch nicht schlechthin einerlei, obwohl der Herr Marc. 7 die Tradition παράδοσις τῶν ἀνθρώπων nennt, aber nur im bestimmten Gegensatz zu ἐντολὴ τοῦ θεοῦ; kurz vorher steht bei dem Evangelisten zweimal παράδ. τῶν πρεσβυτέρων in demselben Sinne. Traditionelle Gebote über Speisen, Tage etc. sind auch nicht bloss bei den Juden zu suchen, sondern finden sich auch im Naturcultus der Heiden. Es gewinnen diese Ausdrücke φιλοσοφία und παράδοσις in diesem Zusammenhange allgemeinere Bedeutung. Das erstere dem Apostel und dem ganzen N. T. fremde, von hellenischem Gebiete entlehnte Wort muss man nach dem Context auf jüdische Theosopheme ausdehnen; eben so ist παράδοσις τῶν ἀνθρώπων nicht bloss auf speciell jüdische Ueberlieferung zu beziehen, sondern es scheint im Allgemeinen die Schatzkammer der von Menschen erdachten und überlieferten Weisheit zu bezeichnen, aus welcher die συλαγαγῶντες ihre Argumente entnahmen, ihr System gestalteten. Der Zusatz τ. ἀνθρ. soll das Unzuverlässige, Schwankende, Nichtige der παράδοσις darstellen, im Gegensatz zu göttlicher Offenbarung.

Paulus fügt noch ein Satzglied hinzu: κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, welches, da es mit παράδ. τ. ἀνθρ. in Parallele steht, auch etwas dem Analoges bedeutet, auch von ausserchristlicher religiöser Grundanschauung und Entwicklung im Allgemeinen verstan-

den werden kann[1]. Doch das wird näher zu begründen sein. Στοιχεῖα kann zweierlei bedeuten: a. die Grundstoffe, woraus die Welt zusammengesetzt ist. Diesen Sinn nehmen hier bedeutende Exegeten auch wirklich an, z. B. Neander in seinem apostolischen Zeitalter, welches dann metaphorisch verstanden werden müsse von dem Naturdienste. Anders Chrysostomus, wiewohl er auch *elementa mundi* materiell auffasst. Er sagt: Τέως τοῦ ἐλέγχου ἅπτεται (*reprehensionem attingit*) τῆς τῶν ἡμερῶν παρατηρήσεως, στοιχεῖα κόσμου ἥλιον καὶ σελήνην λέγων κτλ. Aehnlich Theoderet und Theophylakt.

b. Στοιχεῖα können sein die Elemente, Anfangsgründe, *primae lineae* von den in Rede stehenden Dingen, wie z. B. Hebr. V, 12, wo es heisst: — πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ κτλ. Hier steht dabei das Lehrobject, dessen Elemente oder Anfangsgründe gemeint sind. Ein solcher Genitiv muss aber in unserer Stelle hinzugedacht werden, wenn wir diese zweite Bedeutung von στοιχεῖα hier annehmen wollen. Man könnte suppliren: „der religiösen Entwicklung" und κόσμος von der Gott durch Christum noch nicht versöhnten Welt, also von der Menschheit verstehen, die noch nicht in die βασιλεία τοῦ θεοῦ eingegangen ist. Die ausser-christliche religiöse Entwicklung ist aber zugleich auch eine wider-christliche. Von dem Judenthume, als dem A. B. C., das auf Christum hinweist, kann das στοιχεῖα τοῦ κόσμου verstanden werden hier so wenig als Gal. IV, 3 und 9. Eben so wenig und noch weniger von jeglicher religiösen Erscheinung des Heidenthums, „der traditionellen Mythologie der Heiden, welcher Paulus, wie Steiger sagt, schwerlich die Ehre angethan haben würde, sie für den Elementarunterricht (die A. B. C.-Lehre) der Welt zu erklären". Wenn Paulus aber Gal.

[1] Anders Steiger (zu Col. II, 8, 20), der „Elementarunterricht" übersetzt und daran erinnert, dass Paulus das Gesetz betrachtet „als theokratische Anstalt und integrirenden Theil des die gesammte Menschheit umfassenden Heilplanes, nicht als eine partikular jüdische Anstalt, die mit dem Evangelium und der göttlichen Weltgeschichte nichts zu thun hat. Daher kann er auch den Heidenchristen sagen: ihr wurdet vom Gesetze befreit, starbet ihm ab. Ihre Erziehung hatte in derjenigen der Juden stattgehabt, auf deren Stamm sie eingepfropft wurden, und so mussten sie das Erziehungsmittel, mit den Judenchristen zugleich, für etwas Veraltetes, Abgeschafftes, Abgestorbenes achten (Gal. IV, 9)".

IV. 3 von seinem eignen und seiner Stammesgenossen unwürdigen Zustande vor ihrer Bekehrung sagt: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι, und nachher V. 9 von Heidenchristen sagt, die τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς (V. 8) gedient hätten: νῦν δὲ γνόντες Θεὸν κτλ. — πῶς ἐπιστέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; — so erhellt, dass Paulus von Heiden und Juden sagt, sie seien unter dem Joche der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gewesen, und wenn er gleich V. 10 fortfährt: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, so giebt er damit ein Moment an, worin das δεδουλωμένοι εἶναι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου der Heiden und Juden hervortritt, nemlich in mannigfachen Ritualien, deren Zahl Paulus hier II, 16 noch ergänzt, zugleich dieselben aber als σκιὰ τῶν μελλόντων bezeichnet. Ferner fragt Paulus II, 20 die Colosser: εἰ ἀπεθάνετε σὺν τῷ Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε; — da sagt Paulus, dass nur die ζῶντες ἐν κόσμῳ sich Gebote aufstellen lassen, und vermehrt wiederum V. 21 die Zahl solcher Ritualien, die zu den στοιχείοις τοῦ κόσμου zu rechnen sind. — Aus der Vergleichung der beiden Stellen Gal. IV, 3, 9, wo das erste Mal ganz unzweifelhaft τὰ στοιχεῖα τ. κ. auf das Judenthum, das zweite Mal V. 9 aber eben so gewiss auf das Heidenthum zu beziehen ist, mit der unsrigen könnte man den Schluss ziehen, dass Paulus hier beide Beziehungen zusammengefasst und alles das, was von Lehre und Institution im Judenthum und Heidenthum (κόσμος d. i. die ausserhalb der βασιλεία τοῦ θεοῦ stehende Welt) als religiös-sittliche Grundlage vorhanden war, nur στοιχεῖα τοῦ κόσμου nennt. Man braucht sich nicht daran zu stossen, dass eine bedenkliche Gleichstellung des Gesetzes und dessen, was in der Heidenwelt dem Gesetze Analoges (cf. Röm. II, 14, 15) sich findet, hier angenommon werde. Das ist eben nicht der Fall, davon ist gar nicht die Rede, nur das ist unzweifelhaft des Apostels Lehre, dass eben sowohl aus dem Heidenthume als aus dem Judenthume der Zutritt in die βασιλεία τοῦ θεοῦ durch die Gnade offenstehe[1], und in Vergleich zu der Herrlichkeit des in Christo gegebenen Lebens

[1] Chrys.: — — *πρότερον δὲ διασαλεύσας τὰς Ἑλληνικὰς παρατηρήσεις, τότε καὶ τὰς Ἰουδαϊκὰς ἀναιρεῖ. καὶ γὰρ Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι παρέτηραν πολλά· ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ φιλοσοφίας, οἱ δὲ ἀπὸ νόμου κτλ.*

gehört alles vorherige religiöse Leben, so hoch es sich dünken mag, nur zu den στοιχείοις τοῦ κόσμου. Eine φιλοσοφία κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου wäre also eine Philosophie, die gemäss ist den Anfangsgründen der vorchristlichen Entwicklung der Welt. Es ist damit weder gesagt, dass die Prinzipien falsch, noch weniger, dass sie richtig seien, und dass sie gänzlich unzulänglich für einen Christen seien; das Unzuverlässige, Unrichtige liegt mehr in dem παράδοσις τῶν ἀνθρώπων. Dass aber die Philosophie der Irrlehrer auf ausserchristlichem, also auch widerchristlichem Standpunkte stehe, wird deutlich hervorgehoben durch den Zusatz

καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. Dieser Zusatz bleibt eine Breviloquenz, man mag die 3 κατά mit διὰ τῆς φιλοσοφίας κτλ. oder mit συλαγαγῶν verbinden. — Es ist die eine Verbindung eigentlich so wenig möglich als die andere, will man eine streng grammatische Verbindung festhalten. Denn nehmen wir es, wie die beiden andern mit κατά beginnenden Satzglieder, als nähere Bestimmung zu διὰ τ. φιλ. κτλ., so würde es angeben die Quelle, wornach sich die fragliche φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη nicht gestalte, es ist aber gewisslich nicht im entferntesten Paulus Absicht, Christum als Princip τῆς φιλ. darzustellen, noch viel weniger kommt ihm der gotteslästerliche Gedanke an die Möglichkeit einer φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὸν Χριστόν — eben so wenig aber denkt er an ein συλαγαγεῖν κατὰ Χριστόν. — Es ist und bleibt eine Breviloquenz des gedrängten Paulinischen Styles — der Sinn liegt klar vor. — Die Irrlehrer machen nicht Christum zum Mittelpunkt ihrer Verkündigung und sind eben deshalb Irrlehrer. — Ihr *Führen* (συλαγ.), *Wissen* (φιλ.) und *Können* (κ. ἀπ.) ist οὐ κατὰ Χριστόν.

V. 9.

Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Das ὅτι verbindet V. 9 genau mit V. 8 und motivirt die in βλέπετε enthaltene Warnung. Bengels Erklärung: ὅτι, *quoniam* — *Ratio cur ii soli audiendi, qui secundum Christum docent*, ist daraus entstanden, dass er aus dem negativen οὐ κατὰ Χριστόν dem Sinne nach ergänzt: *Unice ergo secundum Christum debemus admittere doctrinam.* — Auch andere beziehen das ὅτι V. 9 allein auf das οὐ κατὰ Χριστόν, doch scheint es den Vorzug zu verdienen, anzunehmen, Paulus habe die Warnung vor den Irrlehrern durch den

wiederholten Hinweis auf die höchste göttliche Dignität Christi begründet.

Er führt nun V. 9—15 weiter aus, wer Christus sei, was Er auch für die Colosser gethan habe, damit sie im Glauben befestigt und gegen die Irrlehrer verwahrt würden.

Ueber den Sinn des Verses ist schon zu I, 18 das Nöthige gesagt. Es wohnt in Christo die ganze Fülle der göttlichen Wesenheit, nicht bloss ein Theil der göttlichen Herrlichkeit, nicht bloss einzelne göttliche Kräfte. Das κατοικεῖ ist nicht zu übersehen. Wenn I, 18 der Aor. κατοικῆσαι auf das Geheimniss der Incarnation hindeutet, so dass in der Zeit das Geheimniss hervortrat, dass in Christo die ganze Fülle der Gottheit wohne σωματικῶς, so hebt hier das Präsens κατοικεῖ hervor, dass das κατοικεῖν τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος fortdaure — nicht bloss eine zeitweilige, sondern eine ewige κατοίκησις sei. — Das σωματικῶς, welches die Art des κατοικεῖν näher bestimmt, macht Schwierigkeiten. Es stehen sich hier zwei Auffassungen gegenüber, deren eine unter den Reformatoren Melanchthon, die andere Calvin vertritt. Melanchthon sagt: *Corporaliter. Ego sic intelligo, Paulum velle dicere non modo, quod vere Deus sit cum Christo, sed etiam, quod divina natura induerit humanam et facta sit caro, quasi diceret Paulus, in aliis Sanctis habitat etiam Deus, sed spiritualiter, i. e. movet et agitat et gubernat eos, sicut Paulus Rom.* 8, *qui aguntur Spiritu Dei, filii Dei sunt. Sed in Christo corporaliter habitat, i. e. sic est in Eo, non tantum ut moveat illum, sed ut sit eadem persona cum corpore sqq. — — non sunt in Christo certa quaedam dona, sicut in aliis* (?) *sanctis, sunt enim divisiones gratiarum, sed ipsa natura divina infudit se in carnem cum tota sua potentia, et ita se infudit, ut corporaliter ibi habitet.* Calvin aber sagt dagegen: *Adverb. corporaliter varie exponunt interpretes. Ego improprie positum non dubito pro substantialiter. Opponit enim hanc Dei manifestationem, quam habemus in Christo, reliquis omnibus, quae unquam fuerunt. Deus enim saepius se exhibuit hominibus, sed in parte; in Christo autem essentialiter nobis apparuit.*

Bähr, der gleich zu Anfang der Erklärung dieses Verses sagt, dass er zu den wichtigsten des N. T. gehöre, verwendet besondern Fleiss auf dessen Auslegung. Er führt zu dem σωματικῶς vier verschiedene Meinungen der Ausleger an. Es sei darnach zu über-

setzen entweder *realiter*, oder *totaliter*, oder *personaliter*, *essentialiter*, oder *corporaliter*, der letzteren Uebersetzung pflichtet er bei und behauptet, es sei dieser Vers nicht auf den Stand der Erniedrigung, sondern vielmehr der Erhöhung zu beziehen, und das σωματικῶς sei von dem σῶμα τῆς δόξης zu verstehen. Aehnlich habe auch ich oben erklärt und glaube, dass Paulus durch das σωματικῶς auf die leibliche Existenz des Herrn ein besonderes Gewicht legt.

V. 10[1].

Nach meiner Ansicht fährt der Apostel fort, die Warnung vor den Irrlehrern zu motiviren. In V. 9 hatte er die Gottheit Christi hervorgehoben als Beweggrund, sich vor denen zu hüten, welche sie antasten (οὐ κατὰ Χριστόν), V. 10 etc. weist er hin auf die Fülle der Gaben, welche die Colosser (und die ganze Christenheit) von Ihm empfangen haben. Andere erblicken in dem ἔστε πέπληρωμένοι einen periphrastischen Imp. und eine positive Paränese, dass sie einen Zustand anstreben sollten, im Gegensatz zu dem negativen βλέπετε V. 8. So z. B. Grotius, Neumann (der καί durch *itaque* übersetzt). Dagegen lässt sich als Instanz nicht anführen, wie es wohl geschehen ist, dass das πεπληρωμένους εἶναι eine Gnadenwohlthat sei, die sich nicht befehlen lasse. Denn eben so gut ist auch das μετανοεῖν und πιστεύειν des Menschen eine Gnadenwohlthat Gottes, und es wird demnach sehr oft die Anforderung des μετανοεῖν und πιστεύειν an den Menschen gemacht. — Es scheint mir jedoch den Vorzug zu verdienen, diesen Vers als ein zweites Motiv für das βλέπετε V. 8 anzusehen, die Wohlthat des Herrn, der *Besitz* der himmlischen Güter, welche Andere erst bringen zu wollen vorgeben, ist ein sehr starkes Motiv für den Christen, die Stimme der Verführung, welche gleich dem „*eritis sicut Deus*" überall ertönt, von sich zu weisen. — Was bedeutet aber ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι? Um das untersuchen zu können, wird erst die Leseart festgestellt werden müssen. Lachmann hat ὅ ἐστιν ἡ κ. in den Text aufgenommen nach den Codd. *D. E. F. G. germ.*, dahingegen hat die *recepta* ὅς zum Mindesten eben so gute Auctoritäten aufzuweisen, weshalb ich keinen Anstand nehme,

[1] Befremdlich ist Chryst. Erklärung: *ὅτε οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ, ὥςπερ ἐν ἐκείνῳ ᾤκησεν, οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν κτλ.*

mit Huther die *Rec.* beizubehalten. Denn ich bin kein grosser Verehrer des krit. Canon, dass unter zwei oder mehreren Lesearten, welche ziemlich gleich viele und gleich gute Codd. für sich anführen können, die schwierigere allemal den Vorzug verdiene, da sich das Entstehen einer leicht verständlichen Leseart aus einer schwierigen viel leichter erklären lasse als umgekehrt. Diese Regel würde mehr für sich haben, wenn sich nachweisen liesse, dass die Copisten bei ihrer Arbeit kritisch zu Werke gegangen seien — das wird sich bei den allerwenigsten annehmen lassen, sondern sie müssen im Allgemeinen vor Allem *das* Bestreben gehabt haben, mit diplomatischer Genauigkeit zu verfahren und haben auf diese Weise manchen Schreibfehler weiter verbreitet, von dem sich nicht nachweisen lässt, woher er entstanden ist. Wir stehen dabei auf unsicherm Boden. Wenn nun eine Leseart einen Sinn giebt, der den sonstigen Anschauungen des Autors völlig fremd ist, dahingegen eine andere äusserlich gleich gut oder auch etwas weniger gut verbürgte, die fremdartige Anschauung aufhebt, so ist, glaube ich, kein zwingender Grund zur Beibehaltung der Leseart vorhanden, welche die gekünsteltsten Auslegungen hervorrufen muss.

Lachmann schliesst, um das ἐν αὐτῷ auf Χριστόν V. 8 *ext.* (wie das ἐν αὐτῷ V. 9) beziehen zu können, den Anfang von V. 10 bis πεπληρωμένοι in Klammern (da es ihm wohl unthunlich erschien, auch das ἐν αὐτῷ V. 10 von dem πλήρωμα V. 9 zu verstehn), und nun soll über die Klammer hinweg das ὅ auf πλήρωμα gehen — und ἐν ᾧ V. 11 soll dann wieder von Christo gesagt sein — ich muss gestehen, dass mir diese Constructionsweise gewaltsam erscheint. Will man einmal ὅ ἐστιν ἡ κεφ. lesen, warum soll denn nicht auch das ἐν ᾧ V. 10 *init.* und das ἐν ᾧ V. 11 *init.* auf das πλήρωμα gehen? In der That erklärt auch Steiger consequenter Weise also: „In Christo wohnt das ganze Pleroma der Gottheit in unmittelbarer Gegenwart und Totalität, und ihr seid bereits durch eure Verbindung mit diesem in Christo wohnenden Pleroma hinreichend erfüllt, welches u. s. w. Man setze also auch kein Kolon vor das Relativ. Sinn: Ihr habt nicht nöthig, es ist unverständig, ein anderes höheres Pleroma zu suchen", und zu V. 11 giebt er den Sinn an: „Auch zur Reinigung bedürft ihr nichts Anderes; in Verbindung mit dem wahren Pleroma habt ihr eine *Beschneidung* erhalten, welche die wesentliche *von Gott selbst gewirkte* (ἀχειροπ.) ist".

Viel einfacher und Paulinischer gestaltet sich der Sinn, wenn wir der Recepta ὅς ἐστιν ἡ κεφ. folgen, die Construction ist concinner und trägt das Paulinische Gepräge. Das ἐν αὐτῷ, ὅς V. 10 und ἐν ᾧ V. 11 gehen dann auf Christum, dessen angefochtene göttliche Dignität ins klare Licht zu stellen, ein Hauptzweck seines Briefes ist. — *Et estis in Ipso impleti* (*Calv. completi*[1], Mel. *consummati*, Beng. *repleti, Ipse plenus : nos repleti, sapientia et virtute* (?)). Ihr seid in Ihm erfüllet, d. h. ihr habt in Ihm Theil an der göttlichen Fülle, die in Ihm ist. Es ist derselbe Gedanke, der Ev. Joh. 1, 16 ausgedrückt ist: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Ἐν αὐτῷ ist nicht *per Eum*, sondern *in Eo*, indem ihr in Ihm seid; es ist eine prägnante Ausdrucksweise und bezeichnet die innigste Lebensgemeinschaft, das durch den Glauben mit Ihm verbunden Sein. Sinn: Ihr seid in Christo erfüllt, ganz voll, versteht sich nach dem Context, von den Gütern des Heils, so dass alles andere, was sich als Güter des Heils, der Erkenntniss etc. darbietet, keinen Raum, keine Statt bei euch als Christen findet, *quippe qui in Eo repleti sitis.*

ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, *qui est caput uniuscuiusque principatus ac potestatis*, d. i.: von Allem, was Herrschaft und Gewalt heisst, worin nur das arme nach Frieden und Weisheit sehnsüchtige Herz eine höhere Kraft erkennt, die etwas zu gewähren vermag (das πάσῃ hat diesen verallgemeinernden Sinn, wie auch Huther mit Recht hervorhebt und überdies auf den Singular aufmerksam macht), ist Christus das Haupt. Κεφαλή nehme ich hier nicht in dem Sinne, dass es zugleich wie in dem Bilde von dem σῶμα τῆς ἐκκλησίας, deren Haupt Christus ist, gliedliche Gemeinschaft anzeigt, sondern es ist hier nur der Begriff des Obersten, des Fürsten und Regenten hervorgehoben — damit die Colosser, welche in Gemeinschaft waren mit demselben, nicht nach Verbindung mit untergeordneter Herrlichkeit trachten, und vor den Irrlehrern, welche Verbindungen mit höhern Mächten vorspiegelten, bewahrt bleiben möchten. — Es giebt über Christum hinaus

[1] Calv. bemerkt hierzu: *Addit perfectam illam Deitatis essentiam, quae est in Christo, in hoc nobis prodesse, ut in eo nos quoque perfecti simus, ac si diceret: Quod totus Deus in Christo residet ideo est, ut ipsum adepti solidam in ipso perfectionem possideamus.*

keine höhern Mächte, Er ist ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. An irdische Mächte wird dabei schwerlich gedacht werden können (es sei denn, dass der Apostel also die vorzüglich mächtigen Irrlehrer habe bezeichnen wollen), sondern nach V. 15 (wovon weiter unten) und Eph. 3, 10; 6, 12 nur an überirdische Gewalten, höhere Geister, Engel, wobei hier noch ganz unbestimmt und unentschieden ist, ob gute oder böse Mächte gemeint sind. Der Grundgedanke ist der: Ihr steht mit dem Haupte und Herrn aller Gewalten in voller Lebensgemeinschaft — daher lasst euch nicht täuschen von denen, welche euch noch mehr vorspiegeln — es giebt keinen höhern Standpunkt für einen Menschen, als in Christo erfüllt zu sein.

V. 11—15.

Er legt nun, nachdem er V. 9 *und* 10 *Christi göttliche Dignität und der Colosser Gemeinschaft mit Ihm als Warnungsgrund vor den Irrlehrern hervorgehoben hat, auseinander, was die Christen in dem Herrn empfangen haben (Vergebung der Sünden, neues Leben), als Motiv, sich nicht von Ihm zu trennen.*

Es sind V. 11—15 *eigentlich nur eine nähere Ausführung des* ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. — Der Apostel geht von Andeutung der Würde des Herrn über auf Beschreibung seines Werks in der Gemeinde. Dass er nun gleich zu Anfang V. 11. 12 von der Beschneidung *Christi* redet und der jüdisch-leiblichen die christlich-geistliche Beschneidung gegenüberstellt — führt auf die *Vermuthung*, dass die Irrlehrer, vor denen Paulus warnt, die jüdische Beschneidung als nothwendig für den vollkommnen Christen erachtet haben. Diesen stellt Paulus mit Recht entgegen, dass die christlich-geistliche Beschneidung (ἀχειροποίητος, περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ) *das* wirklich gewähre, was die jüdische nur symbolisch andeuten könne. Freilich drückt er dies nicht direct aus, indem er auf die jüdische περιτομή gar nicht weiter eingeht, sondern nur zeigt, worin die wahre περιτομή, die ἀχειροποίητος, vollzogen werde und bestehe, nemlich ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός κτλ. Die neuern kritischen Untersuchungen haben ergeben, dass „τῶν ἁμαρτιῶν" zwischen σώματος und τῆς σαρκός höchst wahrscheinlich ein Glossem ist, denn die allermeisten Codd. haben es nicht. (Man kann freilich bei Feststellung des Textes der Hülfe der sehr unsichern Behauptung entbehren, „es sei bei

der vorauszusetzenden Pietät gegen den Canon der h. Schr. leichter zu erklären, wie etwas in den Text hineingekommen, als daraus entfernt sei"; ich möchte das Umgekehrte nach Apoc. 22, 18, 19 behaupten, indem eine Auslassung leicht absichtslos aus Versehen erfolgen kann, ein Zusatz aber eine Absicht bei dem voraussetzt, der ihn macht. Will man nun einen Zusatz des Abschreibers absichtslos erklären, so muss man schon eine Unkunde des Copisten annehmen, der das Glossem eines andern als zum Texte gehörig betrachtet habe.)

Was heisst σῶμα τῆς σαρκός; und was ist unter ἀπέκδυσις dieses σῶμα zu verstehen? Es ist unter σῶμα[1] τῆς σαρκός nicht der fleischliche irdische Leib zu verstehen, als ob derselbe vorzugsweise der Sitz der Sünde sei, denn ἀπέκδυσις müsste doch immer seine Beziehung zu diesem σῶμα behalten, und wie man solches anders als vom leiblichen Tode verstehen könnte, ist gar nicht abzusehen. Es wird nach meiner Ansicht durch das σῶμα die σάρξ als ein *totum* dargestellt, als ein Inbegriff von demjenigen, welches als das Sündhafte (angeboren oder actuell) einen Gegensatz bildet gegen das Göttliche, was im Menschen ist und an ihn herantritt. Die σάρξ soll aber als ein Ganzes gleichsam als Organismus (σῶμα) aus der dominirenden Stellung heraus, sie soll „ausgezogen" werden, wie Paulus sagt, ἐν τῇ ἀπεκδύσει κτλ. Ueber σάρξ müssen wir uns jedoch noch deutlicher erklären. Es hat bei Paulus zweierlei Bedeutungen, 1) bedeutet es bloss die endliche, dem Wechsel und der Vergänglichkeit anheimfallende menschliche Natur ohne Beziehung zum Ethischen, z. B. V. 5. Gegensatz dazu ist das über allen Wechsel erhabene πνεῦμα; 2) bekommt σάρξ seine bestimmt dogmatische Bedeutung, indem sich zu dem Begriffe des Endlichen, Schwachen, Hinfälligen noch der des Sündlichen, von Gott Losgelösten gesellt, und so bezeichnet σάρξ die ganze sündhafte niedere Menschennatur sowohl dem Leibe als der Seele nach. Gegensatz

[1] Calv. bemerkt zu *σῶμα κτλ.*: *Corpus appellat massam ex omnibus vitiis conflatam eleganti metaphora. Nam sicuti corporibus nostris sumus circumdati, ita etiam obvoluti undique sumus congerie vitiorum. Et sicuti corpus ex variis membris est compositum, quae singula proprias suas actiones et officia habent, ita ex illa vitiositatis congerie se exserunt omnia peccata tamquam membra universi. Similis est loquutio ad Rom.* 6, 13. *Carnem suo more accipit pro natura corrupta et q. s.*

dazu ist auch in dieser Beziehung das πνεῦμα, welches wider das Fleisch gelüstet.

Nun redet der Apostel von der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Der Tropus ist hergenommen von dem Ablegen schmutziger, alter Kleider, um sie mit reinen, neuen zu vertauschen. Zu vergleichen sind Stellen wie Col. 3, 9, wo vom Ausziehen des alten Menschen (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) die Rede ist. Der Apostel redet nicht vom Ausziehen *des Gewandes* des alten Menschen, indem dadurch der alte Mensch als ein nur äusserlich von der Sünde inficirter dargestellt werden würde, sondern in kühnem Bilde von einem Ausziehen des alten Menschen selbst. Es ist überhaupt eine dem h. Paulus geläufige Darstellungsweise, das Aufnehmen eines neuen Lebens als ein ἐνδύσασθαι und das Entfernen des dem neuen Leben Entgegenstehenden als ein ἀπεκδύσασθαι darzustellen (z. B. auch 1 Cor. 15, 53, 54. 2 Cor. 5, V. 2—4, wiewohl in anderm Sinne als hier, cf. Eph. IV, 24 und unten zu 3, 9). Wollen wir das Bild genauer durchführen, so muss man nothwendig daran denken, dass nach dem ἐκδύσασθαι eine Substanz als das neu zu Bekleidende zurückbleibend gedacht werden muss, und was kann dies anders sein als das *residuum* des göttlichen Ebenbildes im Menschen, welches als der Heerd für alle Lebensäusserungen und Entwicklungen im Reiche Gottes anzusehen ist? Nun fragt es sich, ob die ἀπέκδυσις hier als ein göttlicher Act, oder als eine fortgesetzte menschliche Operation angesehen werden muss. Dem Zusammenhange nach muss ich mich für Ersteres entscheiden.

Der Apostel polemisirt gegen die Nothwendigkeit der fleischlichen Beschneidung, indem die Colosser durch ihre Vereinigung mit Christo (ἐν ᾧ) die wesentliche Beschneidung erlangt hätten, die nicht fleischlich an einem Gliede des Leibes geschehe, sondern in Ausziehung des ganzen Organismus des Fleisches bestehe (ἐν τῇ ἀπεκ. κτλ.), das ist: ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, im Gegensatz zu der Mosaischen Beschneidung. — Nun erklärt er V. 12 noch deutlicher, worin die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ und die ἀπέκ. τοῦ σώματος τοῦ σαρκός vollzogen werde, nämlich in der Taufe, als einem Gnadenacte Gottes, der sowohl tödtet, als lebendig macht. Daher ich auch annahm, Paulus habe hier *principaliter* die ἀπέκδυσις als einen in der Taufe vollzogenen Gnadenact Gottes dargestellt.

*

V. 12.

Das Participium συνταφέντες giebt an die Art und Weise, wie die ἀπέκδυσις und περιτομή vollzogen worden ist, „indem ihr begraben seid mit Ihm" etc., und muss grammatisch auf περιετμήθητε bezogen werden, daher zwischen V. 11 und 12 nicht mit der Rec. durch ein Punctum zu interpungiren ist, sondern nur durch ein Komma. Paulus stellt die jüdische περιτομή und den christlichen βαπτισμός hier zu einander in Beziehung, und hebt in der Taufe, wie auch anderwärts (z. B. Röm. VI, 3, 14), zwei Momente hervor, das συνταφῆναι und συνεγερθῆναι, das negative und positive. — Das Untertauchen bei der Taufe stellt das Begräbniss des σῶμα τῆς σαρκός dar, und das Hervortauchen aus dem Taufwasser das Auferstehen des neuen Menschen. Wollte man den Ausdruck σ υ ν τ α φ έ ν τ ε ς urgiren, so könnte man auf den Gedanken kommen, die *mortificatio corporis carnis* sei schon anderweitig geschehen und so weit gediehen, dass dieselbe in der *sepultura* durch die Taufe zum Abschluss kommen könne. Und allerdings muss sich der Täufling zum Tode und zur *sepultura* des alten Menschen bereit halten, die in der Taufe vollzogen werden; Tod und Begräbniss fallen aber in einen Act zusammen. Wir werden εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ getauft, es ist das eine Moment der Taufe das lebendig zum Tode Begraben werden. So erklärt unter den Neueren auch Steiger: — — „Wir sind nemlich in der *Taufe* gestorben, *indem* wir darin begraben wurden, d. h. lebendig begraben, eben um darin zu sterben, um den Sündenleib abzulegen, und dieser Tod ist die wahre Beschneidung".

Der Dativ αὐτῷ, d. i. Χριστῷ, wird von dem σύν in συνταφέντες regirt, in die Gemeinschaft seines Todes und Begräbnisses sind wir getreten in der Taufe — dies ist das Eine, was die Taufe bedeutet und giebt; das Andere, das Positive, ist indicirt in dem ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε. — Es kann fraglich sein, ob man dieses ἐν ᾧ καί mit dem ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε V. 11 in Parallele stellen und also das Rel. auf Christum, oder aber dasselbe auf das unmittelbar vorhergehende βαπτίσματι beziehen soll. Das περιτέμνειν erinnert freilich auch an das Sterben, dem das Auferstehen entgegensteht, und der Sinn: in Ihm, in seiner Gemeinschaft seid ihr miterweckt worden, ist auch Paulinisch — aber einentheils bildet das συνταφέντες einen viel leichter in die Augen springenden Gegensatz zu

συνεγερθῆναι, anderntheils geht auch das ἐν τῷ βαπτίσματι ganz unmittelbar voran, so dass ich keinen Anstand nehme, das ἐν ᾧ damit in Verbindung zu bringen. Auch von dogmatischer Seite lässt sich kein Einwurf gegen diese Beziehung erheben, denn vielseitig tritt bei St. Paulus auch die positive Seite der Taufe, die Mittheilung eines neuen Lebens, hervor, wie wenn er Tit. 3, 5 vom λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου spricht, oder Gal. IV, 27: ὅσοι — εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Es ist also in der Taufe der Tod des σῶμα τῆς σαρκός und das Auferstehen des neuen Menschen gesetzt, nicht durch den blossen Taufact als ein *opus operatum*, obwohl der göttliche Gnadenact gültig bleibt und menschliche Annahme oder Verwerfung weder etwas dazu noch davon thut, aber in Besitz der durch die Taufe gegebenen Gnadenschätze gelangen wir erst durch die Annahme, was Paulus andeutet durch διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Die Aneignung der Segnungen der Taufe geschieht durch den Glauben — nicht als ob der Glaube zu der That Gottes etwas hinzufügte, als ob dadurch die Taufe erst ihre Gültigkeit erhielte — indem er selbst eine Wirkung Gottes ist, wie der Zusatz τῆς ἐνεργείας andeutet, welchen ich mit den meisten neueren Exegeten als den *genit. subj.* nehme für *fides, quam efficit Deus.* Wenn man τῆς ἐνεργ. als Objectsgenitiv auffasst, so entsteht der Sinn: Die Colosser seien in der Taufe auch mit Christo zu einem neuen Leben erweckt durch den Glauben an die Kraft Gottes, welcher, da er den Sohn von den Todten auferweckt hat, auch vermöge, in der Taufe neues Leben zu schenken. Ist aber τῆς ἐνεργ. τοῦ Θεοῦ *gen. subj.*, so erscheint auch der Glaube, vermöge dessen wir die Segnungen der Taufe, die Auferstehung zu neuem Leben, ergreifen, als eine Gnadenwirkung des Gottes, der Jesum erweckt hat von den Todten (Mel. bemerkt auch dazu: *Monet fidem esse opus Dei, quo a morte ac pavoribus liberemur sqq.* (cf. Eph. 1, 19)). — Durch Anführung der Erweckung Jesu von den Todten macht Paulus das Gnadenwunder der geistlichen Auferweckung Jesu in der heiligen Taufe anschaulich — es ist dieselbe Kraft Gottes, welche Jesum von den Todten auferweckte und die in der Taufe das neue Leben ertheilt an die, so vorher im geistlichen Tode gewesen sind. — Paulus führt diesen Gedanken

weiter durch. Er sagt: καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησε (ὑμᾶς) σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. — Calvin giebt das Verhältniss dieses Verses zu dem vorigen also an: *Quod in genere disseruit admonet Colossenses, ut in se ipsis recognoscant, quae longe efficacissima est docendi ratio.* — Obwohl nun der Apostel von V. 10 an die Colosser auch schon *in specie* im Auge gehabt hat, so erinnert sie Paulus doch noch einmal an ihr vorchristliches todtes Wesen und an ihr jetziges Leben in Christo, damit sie vor der Versuchung durch die Irrlehrer desto mehr bewahrt würden. — Die äussere Veranlassung dazu giebt der Schluss von V. 12: τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ (τῶν lassen viele MSS. aus) νεκρῶν. — Daran schliesst Paulus καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας. — Jegliches sogenannte Leben, welches nicht in Christo wurzelt und von Ihm erregt und bewegt wird — ist dem Apostel nur ein Scheinleben — der Tod. Auch ihr waret (ὄντας, *part. imp.*) früher ferne von Christo — *todt.* Ihr Lebensprincip war nicht Christus, sondern wie es der Apostel angiebt in den Worten ἐν τοῖς παραπτώμασι. — Die παραπτώματα (cf. III, 7 ὅτι ἐζῆτε ἐν τούτοις; Eph. 2, 1, wo νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις steht und V. 5 die Construction wieder aufgenommen wird durch νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ — wie hier —). Παράπτωμα bedeutet bekanntlich das Anstossen und Fallen über einen im Wege liegenden Gegenstand, also die hervortretenden actuellen Sünden, unter deren Herrschaft sie gefangen lagen und lebendig todt waren; durch ἀκροβυστία τῆς σαρκός aber ergänzt Paulus das ἐν τοῖς παραπτώμασι, und deutet an, dass die Herrschaft der σάρξ in ihnen ungebrochen gewesen sei, indem die σάρξ unversehrt geblieben sei — ihr geistlicher Tod habe sich nicht nur in den einzelnen παραπτώμασι, sondern überhaupt in der ἀκροβυστία τῆς σαρκός gezeigt. — Der Ausdruck bezieht sich auf die V. 11 erwähnte περιτομή zurück.

Bis hierhin hatte Paulus V. 13 den vorchristlichen Zustand der Colosser adumbrirt — jetzt bezeichnet er im Gegensatz dazu ihren jetzigen christlichen Znstand in den wenigen Worten: ὑμᾶς συνεζωοποίησε σὺν αὐτῷ. Er (Θεός) hat euch zugleich lebendig gemacht mit Ihm. — Gewöhnlich interpretirt man: So wie der Vater den Sohn leiblich auferweckt hat, so euch geistlich, dass eine blosse

Vergleichung ausgedrückt wäre. Mir scheint es, als ob der Apostel hier auf den Grund alles Lebens in der Christenheit zurückgeht, nachdem er vorher gezeigt hat, wie dieses Leben an die Individuen vermittelt wird — denn indem er spricht: Gott hat euch mit Ihm (ist συνεζωοποίησε die richtige Leseart, so müssen wir in der Uebersetzung noch ein „zugleich" hinzufügen) lebendig gemacht — wird der Act der Belebung von Seiten Gottes als Einer, nicht als zwei auseinanderfallende Acte dargestellt. Sonach hätte also der Apostel auf die Auferweckung Christi Nachdruck gelegt und gesagt, dass mit Christi Auferweckung zugleich der objective Grund des Lebens der Colosser und der ganzen Christenheit gelegt sei, wie er denselben Gedanken von seiner negativen Seite 1 Corinth. XV, 17 ausdrückt: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν· ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν — und also folglich im Tode. — Einestheils ist also festzuhalten, dass in der Lebendigmachung Christi der objective Grund für alles Leben in der Christenheit gelegt ist; anderntheils erscheint es aber auch als eine Gottesthat an dem Individuo, wenn Er demselben göttliches Leben wirklich mittheilt; diesem Werke muss vorangehen die Einrichtung des Organismus für die Aufnahme des Lebens, und dies ist ausgedrückt in den Worten: χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα (ἡμῖν lesen unter andern *A. C. D. E. F. G. alii*, viele Uebersezzungen, auch Hier. Chryst. *alii*, daher es wohl zu recipiren ist, indem auch dadurch die Worte eine ganz allgemeine Bedeutung für die ganze Christenheit gewinnen). Das *part. aor.* nimmt hier in Verbindung mit dem *ind. aor.* συνεζωοποίησε die Bedeutung des fehlenden *part. plusq.* an. Denn durch den ersten *aor.* συνεζ. wird die Handlung als in der Vergangenheit geschehen dargestellt, daran schliesst sich χαρισάμενοι *part. aor.* 1., welches dann ja aussagt, dass der Act des χαρίζεσθαι, zu der Zeit als das συνζωοποιεῖν geschah, schon ein vollendeter gewesen; mithin haben wir die Plusquamperfect-Bedeutung (cf. z. B. Luc. 5, 2, 3, 11 etc.) — nachdem Er uns vergeben hatte (aus Gnaden χαρίζεσθαι) alle Sünden. — Es ist freilich nicht nothwendig, dass das *part. aor.*, welches als nähere Erklärung des Subjects, das in einem voraufgehenden *aor.* enthalten ist, anzusehen ist, *immer* Plusquamperfect-Bedeutung haben muss, sondern es kann auch als mit der Handlung des *verb. fin.* gleichzeitig gedacht werden. Hier aber giebt es einen

guten Sinn, wenn wir es in der angegebenen Bedeutung nehmen, zumal da der Tod Christi als das eigentlich sündentilgende objective Moment in V. 11 dargestellt wird, welcher der Auferweckung voranging.

V. 14

ist nur zu fassen als eine Epexegesis zu dem χαρισάμενος V. 13, um zu erklären, wie die Sündenvergebung von Seiten Gottes möglich und wirklich geworden in ihrer allerallgemeinsten Bedeutung (καθ' ἡμῶν — ὑπεναντίον ἡμῖν). Die nähere Worterklärung bietet nicht geringe Schwierigkeiten. ἐξαλείψας, dem χαρισάμενος coordinirt, erklärt, wie die Sündenvergebung geschehen sei, welches dann durch einen zweiten Satz noch deutlicher bestimmt wird. Es ist von dem Auslöschen der Schrift eines Schulddocuments die Rede, und auch wie solche Schuldschrift getilgt und damit das χαρίζεσθαι möglich und wirklich gemacht worden sei. Da nun von diesem χειρόγραφον gesagt wird: προςηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ — so will es auf den ersten Blick scheinen, als habe der Apostel unter dem χειρόγρ. Christum selbst verstanden — allein wegen des τοῖς δόγμασι vornehmlich ist eine solche Erklärung durchaus unstatthaft, und man kann nur annehmen, dass bildlicher und eigentlicher Ausdruck in dem letzten Satztheile von V. 14 sich berühren.

Dieser Vers bietet überhaupt nicht geringe Schwierigkeiten. — Das ἐξαλείψας — χειρόγραφον deutet darauf hin, dass der Apostel die Vergebung der Sünden V. 13 so erklärt: Gott habe den Schuldbrief wirklich übergewischt, obliterirt, d. i., um im Bilde zu bleiben, die Tafel, worauf der Schuldbrief geschrieben, geglättet, also das Schulddocument als solches getilgt. Einen Fingerzeig darüber, was wir uns unter dem Schuldbrief zu denken haben, geben die schwierigen Worte τοῖς δόγμασι, welche sehr verschiedentlich erklärt und construirt sind. Man hat τοῖς δόγμασι zu ἐξαλείψας als *dat. instr.* bezogen und denselben *decretis gratiae* übersetzt; damit liesse sich ein Sinn verbinden, aber unmöglich kann δόγματα *decreta gratiae* bedeuten — man müsste denn etwa aus dem ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν κτλ. Act. 15, 28 für δόγμα die angegebene Bedeutung herleiten wollen — oder man hat τοῖς δόγμασι entgegen dem neutestamentlichen Sprachgebrauch im Sinne späterer Zeit von Lehrsätzen

verstanden — was übrigens kaum einen Sinn giebt. Nothdürftig liesse sich, wenn man unter χειρόγρ. das Gesetz versteht, sagen, es sei insofern durch δόγματα abrogirt, als Christus durch Dogmen, die Er dem Gesetze entgegenstellt (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν Matth. 5, 21 sqq.), das Gesetz über sich hinaushebt. Allein dadurch tritt das Gesetz mit seinen Forderungen nur desto schärfer hervor und zeuget um so mehr wider uns. Andere verbinden τοῖς δόγμ. mit τὸ καθ' ἡμῶν — der Schuldbrief, der durch Dogmen wider uns war; unmöglich wäre diese Verbindung nicht, obwohl der Ausdruck an der grössten Härte leidet, doch nur in Beziehung auf die Stellung des τοῖς δόγμ. Wir erwarteten dann τὸ χειρόγραφον τὸ καθ' ἡμῶν τοῖς δόγμασι. — Der Gedanke ist verständlich: Gott hat die Handschrift ausgelöscht, die wider uns war durch Gebote. Andere nehmen nach Erasmus' Vorgang τοῖς δόγμασιν zu dem folgenden ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. — Am besten scheint mir Huther verbunden und erklärt zu haben, weshalb ich seine Worte herzusetzen mir erlaube: — — „Denkt man sich den Beisatz (τ. δόγμ.) ganz weg, und fragt sich, ob die Worte des Apostels etwas vermissen lassen, so ist nicht zu läugnen, dass es an einem Fingerzeig dafür, was man sich unter dem τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον zu denken habe, fehlen würde. Was ist das für ein Schuldschein, und wiefern ist dieser wider uns gerichtet? Das sind Fragen, bei denen der Leser ganz rathlos wäre Das konnte Paulus nicht wollen; er musste, wenn er sich auch nicht in eine ausführliche Auseinandersetzung einlassen wollte, wenigstens einen Fingerzeig zur richtigen Beantwortung derselben geben. Als diesen hat man die Worte τοῖς δόγμασιν anzusehen, die weder mit τὸ χειρόγραφον allein, noch mit καθ' ἡμῶν allein zu verbinden sind, sondern mit dem ganzen Begriff: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον. So rechtfertigt sich sowohl der Artikel τοῖς, indem die bestimmten in dem χειρόγραφον verzeichneten Gebote, die wir zu erfüllen haben, gemeint sind, als auch die kurze abrupte Ausdrucksweise; hätte Paulus den Artikel τό vor τοῖς δόγμ. gesetzt, so würde dieser Beisatz sich zu ausschliesslich an χειρόγραφον; hätte er τοῖς δόγμ. zwischen καθ' ἡμῶν und χειρόγραφον gestellt, so würde derselbe sich zu ausschliesslich an den Begriff der Feindseligkeit angeschlossen haben. Indem Paulus nun also τοῖς δόγμασιν neben χειρόγραφον stellt, giebt er einerseits zu erkennen, dass er hierunter das in Geboten gestellte Gesetz meint,

anderntheils aber zugleich, dass dieses eben durch die Gebote eine gegen uns zeugende Schuldschrift ist." — Man hat nun dieses τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τ. δ. sehr verschieden aufgefasst — vornehmlich aber, um anderer Auslegungen zu geschweigen, als das Gewissen und als das Gesetz — mit der Unterscheidung, dass Etliche bloss an das Ceremonialgesetz, Andere aber an das ganze Gesetz denken. Unter andern versteht Melanchthon das χειρ. vom Gewissen, indem er sagt: *Conscientiam appellat* χειρόγραφον, *quia testificatur contra nos et condemnat nos, sicut est in psalmo: peccatum meum in conspectu semper. Et quia lex iram efficit, h. e. terret conscientiam ostenso peccato, ideo addit Chirographum illud adversari per decreta, i. e. per legem, legem enim decreta vocat, ut distinguat a spiritu, sicut alias literam vocat etc.* — Calvin hingegen versteht χειρόγραφον von dem Ceremonialgesetz und verwirft ausdrücklich die Ansicht derer, welche darunter die „*lex moralis*" verstehen, allein aus der Folgerung, die er aus seiner Ansicht macht, geht deutlich hervor, dass er diese Stelle mehr in Hinblick auf seine (Calvins) Zeit, als in Hinblick auf die Verhältnisse, unter denen Paulus an die Colosser schrieb, erklärt hat. Er sagt nemlich: *Unde sequitur, beneficium Christi minuere eos omnes, qui caeremonias adhuc urgent: quasi non esset per ipsum nobis parta absolutio etc.* — Es ist hier aber von dem in Geboten gestellten Gesetze überhaupt die Rede, ohne dass eine Scheidung in Ritual- und Moralgesetz irgendwie angedeutet wäre. — Und auch die Folgerung (οὖν) V. 16, und die Frage V. 20—21, wodurch die Colosser gewarnt werden, dass sie sich nicht allerlei Ritualgebote sollten auflegen lassen, beweist keineswegs, dass χειρόγραφον hier von dem ritualen Theile des Gesetzes genommen werden müsse, sondern der Schluss ist vielmehr dieser: Wenn durch Christi Tod die verdammende Kraft des Gesetzes für den Gläubigen aufgehoben ist, indem Christus durch activen und passiven Gehorsam den Forderungen des Gesetzes genug gethan hat — was lasst ihr euch beunruhigen durch Satzungen, die nur als σκιὰ τῶν μελλόντων Bedeutung haben? — Ich verstehe also χειρόγραφον von dem ganzen Gesetze, insofern es als äusserliche Forderung durch bestimmte Gebote an den Menschen herantritt und zum Schuldbrief wird, da menschliche Erfüllung weit hinter der Strenge der Forderung zurückbleibt. Es war aber, wie Paulus sagt, das χειρόγραφον nicht bloss καθ' ἡμῶν,

sondern auch ὑπεναντίον ἡμῖν, *contrarium nobis*, uns entgegen. Manche Exegeten wollen, um den Unterschied zwischen τὸ καθ' ἡμῶν und ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν ins Licht zu stellen, in dem ὑπεναντίον den Begriff des „*clanculum adversarium*" finden. So z. B. Böhmer, der es wahrscheinlich findet, „es sei uns die Handschrift auch *heimlich* (unvermerkt) *feindselig* gewesen. Das Moralgesetz war es gewesen, wiefern es uns, ohne dass wir es wussten und fühlten, wegen gewisser Uebertretungen der sittlichen Gebote anathematisirt hatte; das Caeremonialgesetz, sofern es der Harmonie zwischen Israeliten und Götterdienern dergestalt im Wege stand, dass es beide Theile zuweilen gar nicht wahrnahmen und erkannten. Denn nicht immer reflectiren die Menschen über die Caussalität der Ereignisse, die sie treffen." So richtig letztere Bemerkung ist, so möchte sich schwerlich diese Bedeutung des ὑπό in einem zusammengesetzten Worte des N. T. mit Sicherheit nachweisen lassen (etwa ὑπακούω, *ausculto?*) — und dann ist es doch gewagt, das ὅ, nemlich χειρόγραφον κτλ., so zu theilen, dass es heisst: das Moralgesetz verfeindete uns heimlich mit Gott, das Ritualgesetz aber heimlich mit einander. Einfacher stellen wir uns die Sache so vor: das folgende καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, vornehmlich die Worte ἐκ τοῦ μέσου, geben einen deutlichen Fingerzeig zur Erklärung des ὑπεναντίον. Der Schuldbrief wird hier dargestellt als in der Mitte zwischen Gott und der schuldigen Menschenseele befindlich, so dass, wenn die verlangende Seele sich zu Ihm wenden will, derselbe ihr entgegen steht (ὑπεναντίον) und sie hindert, das gnädige Antlitz Gottes zu schauen. Es ist also nicht bloss die Feindschaft des Gesetzes dadurch bedeutet, wie in dem καθ' ἡμῶν, sondern mehr; *die Feindschaft* liesse sich überwinden; das ὑπεναντίον aber ist das stetige Entgegensein und gestattet nicht, zur Lebensquelle zu nahen. — Ist aber dieses Entgegenstehende hinweggenommen und in seiner trennenden verdammenden Kraft vernichtet, so ist die Vereinigung der von Gott getrennten Seele damit hergestellt. Das χειρόγραφον ἦν ἐναντίον (τοῦτό ἐστιν ἐν μέσῳ) — καὶ αὐτὸ ἦρκεν (ὁ Θεὸς) ἐκ μέσου — *sustulit e medio*, und wodurch dieses geschehen, giebt er erläuternd an durch προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, *affigendo illud cruci*. Der Schuldbrief als solcher ist nicht ans Kreuz genagelt, eben so wenig ist an eine wirkliche Annagelung der Gesetzesrolle zu denken, noch bringt des

Grotius Bemerkung Licht in die Erklärung, dass in etlichen Gegenden Gesetze zum Zeichen ihrer Aufhebung mit Nägeln durchstochen wurden (*mos clavis transfigendi edicta antiquata*, was vielleicht so zu verstehen ist, dass man antiquirte Gesetze anzunageln und auch etliche grosse Nägel durch den Text des Gesetzes zu schlagen pflegte — was gewiss in etlichen Städten zu Grotius Zeit in Gebrauch gewesen ist, aber er behauptet auch nur, dass eine solche Sitte auch damals in Asien gewesen *zu sein scheine)* — es ist klar, dass der Apostel die Kreuzigung des Herrn, Seinen Kreuzestod hier darstellt als das Mittel, wodurch Gott den Schuldbrief als solchen hinweggenommen habe für den, der durch die Taufe mit Christo begraben und auferweckt ist διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ κτλ. Er bleibt in der bildlichen Redeweise, ohne dass der Schluss erlaubt wäre, weil eigentlich das Object zu προςηλώσας αὐτό dem Sinne nach nur Christus sein könne, so müsse auch χειρόγραφον geradezu von Christo verstanden werden[1]. Das kann aber nur insofern geschehen, als Christus unsere Schuld auf sich genommen hat, διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν Matth. 20, 28; insofern er ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται·

[1] Steiger sagt darüber *not.* 163: Unvollständig drückte ich mich hierüber 1 Pet. S. 294 f. aus, da ich noch ungewiss war, ob *χειρόγραφον zunächst* die Schuld oder das Gesetz bezeichne, und also hierüber nicht eintreten wollte. Der Leib Christi als Leib ist kein *Cheirographon*, das versteht sich von selbst. Er ist aber als der zum Sündopfer bestimmte Leib Beides, Document unserer Schuld (ohne Schuld kein Erlöser, keine Menschwerdung, kein Opferleib) und somit Repräsentant des Gesetzes, insofern letzteres als Schuldbrief dazu dient, die Schuld zu constatiren und einzutreiben, insofern es Sühnung heischt. Und nicht bloss Document und Repräsentant, sondern Aequivalent unserer Schuld und somit des Schuldtitels war der Leib Christi. Das sagt unsere Stelle. Oder wie konnte sonst seine Vertilgung für Tilgung des Schuldtitels gelten (V. 14) und Erlassung der Sünde bewirken (V. 13)? Hebr. X, 20 geht noch weiter. Da heisst Christi Menschheit (*σάρξ*) der *Vorhang*, durch den *hindurch* er uns den neuen Weg bahnte. Offenbar, indem er den trennenden Vorhang zerriss, s. Matth. 27, 51. (Das Lebensbrod musste erst gebrochen werden; ein tiefes gewichtiges Moment des Symbols Luc. 22, 19.) So lange der Leib Christi nicht geopfert, sondern als unvollbrachtes ungeopfertes Opfer irdisch nahe und dem Himmel ferne war, war er auch das sichtbare Document (nicht der Grund) unserer Entfernung und Ausschliessung vom Allerheiligsten" etc.

ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου κτλ. Gal. 3, 13, und sofern es von ihm heisst: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν — — τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας, ἵνα — — — (καὶ) ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους (τοὺς ὄντας μακρὰν καὶ τοὺς ὄντας ἐγγὺς) ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.

Dem Chrysostomus macht diese Stelle auch viel Schwierigkeit. Er nimmt δόγμασι = τῇ πίστει und macht den Schluss: οὐκοῦν ἀρκεῖ πιστεῦσαι· οὐχὶ ἔργοις ἔργα, ἀλλὰ πίστει ἔργα παρέθηκε. καὶ τί μετὰ ταῦτα; ἐπίτασις (Verstärkung) τοῦ ἀφιέναι τὸ ἐξαλεῖψαι πάλιν· καὶ αὐτὸ ἦρκέ, φησιν, ἐκ τοῦ μέσου. καὶ οὐδὲ οὕτως ἐφύλαξεν, ἀλλὰ καὶ διέῤῥηξεν αὐτὸ προςηλώσας τῷ σταυρῷ· ἀπεκδυσάμενος κτλ. V. 15. Darnach sagt er: ὁρᾷς σπουδὴν τοῦ ἀφανισθῆναι τὸ χειρόγραφον ὅσην ἐποιήσατο; οἷον πάντες ἦμεν ὑφ' ἁμαρτίαν καὶ κόλασιν, αὐτὸς κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν· ἐκολάσθη δὲ ἐν τῷ σταυρῷ. ἐκεῖ οὖν αὐτὸ προςέπειρεν· εἶτα ὡς ἐξουσίαν ἔχων λοιπὸν διέῤῥηξε. ποῖον χειρόγραφον; ἢ τοῦτό φησιν, ὃ ἔλεγον πρὸς τὸν Μωϋσέα, ὅτι πάντα ὅσα εἶπεν ὁ Θεὸς ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα· ἢ εἰ μὴ τοῦτο, ὅτι ὀφείλομεν τῷ Θεῷ ὑπακοήν· ἢ εἰ μὴ τοῦτο, ὅτι κατεῖχεν ὁ διάβολος τὸ χειρόγραφον, ὃ ἐποίησε πρὸς τὸν Ἀδὰμ ὁ Θεὸς εἰπών· ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγῃς ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἀποθανῇ. κατεῖχεν οὖν τὸ χειρόγραφον τοῦτο ὁ διάβολος· καὶ οὐκ ἔδωκεν ἡμῖν αὐτὸ ὁ Χριστός, ἀλλ' αὐτὸς αὐτὸ ἔσχισεν, ὅπερ τοῦ μετὰ χαρᾶς ἀφιέντος ἐστίν. κτλ. Wir haben diese Stelle aus Chrysostomus ausführlich angezogen, um zu zeigen, theils wie selbst Chrysostomus über die Erklärung des χειρόγραφον nicht zu einem genügenden Abschluss hat kommen können, theils wie er sich die Verbindung zwischen V. 14 und V. 15 gedacht habe.

V. 15.

Chrysostomus scheint der Auffassung von χειρ. den Vorzug gegeben zu haben, ὅτι κατεῖχεν ὁ διάβολος τὸ χειρόγραφον, was Gott machte mit Adam, indem er sagte: Welches Tages Du von dem Baume issest, wirst Du sterben. — Diesen offenen Schuld- und Klagebrief des Teufels wider uns hat Jesus zerrissen, indem er den Tod erduldet und dadurch die Schuld getilgt und somit die teuflischen Mächte ihrer Angriffswaffen beraubt hat. Wenn nun auch das χειρόγραφον wegen des τοῖς δόγμ. schon eine umfassen-

dere Bedeutung hat, wie oben nachgewiesen, so ist doch der Gedanke richtig, dass das Gesetz den Gewalten im Reiche der Finsterniss die Anklagepunkte und auch zugleich den verdammenden Spruch gegen die sündigende Welt lieferte. Es ist die Gedankenverbindung aber schwierig. Nehmen wir an, dass Paulus im Bilde fortfährt und es zum Abschluss bringt, so liegt es am nächsten, unter ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι die πράκτορες Luc. 12, 58 zu verstehen, οἱ βάλλουσιν εἰς φυλακήν, also die Executoren der nach dem unerbittlichen Gesetze geforderten Sentenz. Ist nun der Sentenz des Gesetzes Genüge geschehen, hat es seine Sühnung gefunden ἐν τῷ σταυρῷ, ist die Schuld bezahlt, so hat der πράκτωρ keine Ansprüche mehr an den, für welchen bezahlt ist. — Doch ist dabei zu bedenken, dass die Executoren, um im Bilde zu bleiben, zugleich die sind, welche Ansprüche an den Schuldner erheben, und von dieser Seite her passt das ἀπεκδύσαμενος[1], welches Verb. wörtlich „abausziehen" heisst, was man verstehen kann von dem Ausziehen der Rüstung und vom Berauben der Waffen, weil durch θριαμβεύσας klar ist, dass hier von einem kriegerischen Ausziehen die Rede ist (cf. Luc. 11, 22: ἐπᾶν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτὸν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει κτλ.). Aber damit ist noch nicht erklärt, was für Executoren denn unter ἀρχ. und ἐξουσ. zu denken seien. Aus den Wörtern selbst lässt sich nichts weiter entnehmen, als dass feindselige Mächte zu verstehen sind, und aus dem θριαμβεύσας αὐτούς, dass Paulus an persönliche Machthaber gedacht haben muss. Wir sind zur nähern Erklärung an solche Stellen gewiesen, wo die Bedeutung der ἀρχ. und ἐξουσ. durch den Context näher bestimmt wird. Aus dem Zusammenhang in unserer Stelle geht deutlich hervor, dass von (αὐτούς) persönlichen Mächten, die dem Reiche Gottes feind sind, die Rede ist. Col. I, 16 werden auch ἀρχαί und ἐξουσίαι genannt, jedoch ist hier der Begriff noch ein ganz allgemeiner, es ist da eine Specificirung von τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἀόρατα, wie es aus

[1] *F. G.* und einige Uebersetzungen und Exegeten haben nach ἀπεκδ. noch τὴν σάρκα, bei welcher Leseart ἀπεκδ. im reflexiven Sinne genommen werden müsste: nachdem Er sich ausgezogen hatte nach dem Fleische, i. e. nachdem Er sein Leben gelassen. Diese Leseart ist wohl nur wegen der Dunkelheit des Textes als ein Interpretationsversuch entstanden.

der Schöpferhand hervorging, also hat ἀρχ. und ἐξουσ. da noch nicht den Begriff von feindseligen Mächten. Mehr Licht giebt Eph. VI, 12, wo auch von einem Kampfe geredet wird, nicht gegen Blut und Fleisch, also nicht gegen Menschen, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας — gerade so wie hier — Paulus fasst hier auch allen Kampf der Christen mit Menschen, die dem Reiche Gottes feindselig gegenüber stehen, im Grunde und Wesentlichen als einen Kampf gegen überirdische Gewalten, und erklärt das ἀρχ. und ἐξουσ. durch die Zusätze πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους (τοῦ αἰῶνος) τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Die genauere Erklärung dieser Stelle gehört nicht hierher — aber es wird durch diese Parallelstelle zur Gewissheit, dass unter ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι auch hier persönliche, dem Reiche Gottes feindselige übersinnliche, aber in die Sinnlichkeit hineingreifende und darin wirkende diabolische Mächte (τὰς διαβολικὰς λέγει δυνάμεις erklärt auch Chrys.) zu verstehen sind, die Gott entwaffnet hat ἀπεκδυσάμενος (wozu ebenfalls Θεός Subject ist). — Es heisst von diesen ἀρχ. und ἐξουσ. ferner ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ — er hat sie öffentlich als δεῖγμα, Beispiel (Jud. 7 heisst es von Sodom und Gomorrha πρόκεινται δεῖγμα), aufgestellt, d. h. hat diese Mächte öffentlich zur Schau ausgestellt. Böhmer erklärt dieses: „Gott hat jene Inhaber geistiger Herrschaft und Gewalt gleichsam im Freien gezeigt, d. h. er hat allen Menschen, die für diese Kunde empfänglich sind, durch sein Evangelium kund gethan, dass jenen bösen Wesen ihre Gewalt über die (gläubigen) Menschen objective entzogen ist. Vortrefflich Theodoret: „δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξεν". Das von Böhmer hinzugedachte „allen Menschen, die für diese Kunde empfänglich sind," wovon freilich im Texte nichts zu finden ist, muss aber dem Sinne nach supplirt werden, denn obwohl der Tod Christi öffentlich am Kreuze vor aller Welt Augen erfolgte, konnten doch nur die, welchen die Augen geöffnet waren im Glauben, diesen Tod als Bezahlung der Sündenschuld und als eine Ueberwindung der bösen Mächte erkennen, aber an solche schreibt ja auch Paulus.

Der Ueberwindung des Feindes folgt noch der Triumphzug, wodurch der Sieger öffentlich als solcher erscheint und zeigt, dass das Reich von dem besiegten Feinde nichts mehr zu fürchten habe. Θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ (nicht αὑτῷ, wornach Christus Sub-

ject sein müsste, das bleibt aber noch Θεός). — Es fragt sich nur, ob ἐν αὐτῷ auf σταυρῷ V. 14 oder auf Christum gehe, der ja V. 9, V. 10, V. 12 und V. 13 auch geradezu αὐτός genannt wird. — Der grammatischen Verbindung nach sind beide Erklärungsarten zulässig — dem Sinne nach auch — denn es ist hier das Kreuz als Triumphbogen Gottes aufgefasst, wo Er in dem Gehorsam seines Sohnes triumphirt hat über alle feindlichen Mächte, und es giebt keinen wesentlichen Unterschied im Sinne, ob man ἐν αὐτῷ geradezu von Christo versteht, da es, wenn es auf σταυρῷ geht, synodochisch doch von Christo verstanden werden muss. Ein Unterschied in der Erklärung wäre nur dann, wenn man sich entschliessen könnte, θριαμβεύσας auf die Auferstehung zu beziehen, wo dann ἐν αὐτῷ nur auf Christum gehen könnte. Und diese Erklärung scheint mir in den Zusammenhang auch ganz gut zu passen, da ja V. 12 und besonders V. 13 mit Emphase vom συνζωοποιεῖν Gottes die Rede und keineswegs mit dem Tode Christi der Sieg über die Mächte der Finsterniss abgeschlossen ist, so wenig, dass Paulus sagt, 1 Cor. 15, 17: εἰ — Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται — — ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. — Dass nun Paulus nicht deutlicher angezeigt hat, welchen Triumph er meine, das mögen die Exegeten mit dem heiligen Autor hier wie an so vielen anderen Stellen ausmachen.

V. 16—23.

Den allgemeinen Warnungen vor den Irrlehrern, welche Paulus dadurch motivirt, dass er noch einmal den Colossern vorführt, was für Gnadenschätze sie in Christo wirklich besässen, lässt er nun V. 16 ff. ganz specielle Warnungen folgen, sich nicht von Irrlehrern Satzungen auflegen zu lassen.

V. 16. 17.

Durch das οὖν sind wir darauf hingewiesen, das Folgende sowohl als Folgerung aus dem Vorherigen, als auch als weitere Entwicklung des Gedankenganges anzusehen. Denn das οὖν giebt oft nur eine losere Art der Verbindung der Sätze an. Hier leitet zunächst das οὖν auf die Gedanken: Da euch die Sünden vergeben sind, V. 13, da euer Schuldbrief getilgt ist, V. 14, und das Gesetz

für euch die verdammende Kraft verloren hat, da die bösen Geister ihre Macht über euch verloren haben, V. 15, da ihr mit Christo lebet als freie Kinder Gottes —: so soll euch nun niemand richten in Speise oder Trank. Das κρίνειν ist hier von dem verdammenden Richten zu verstehen, es soll keiner eine Seligkeitsfrage machen aus Speise oder Trank etc. [1]. — Ein Urtheil überhaupt über Speisen zu fällen, über das Geniessen derselben oder über die Enthaltung von denselben, wollte der Apostel keinem verwehren; er wollte nur verhüten, dass man die Befolgung bestimmter Speisegesetze ansähe als zur Seligkeit nothwendig und dadurch der evangelischen Freiheit Abbruch geschähe — ja das ganze Christenthum auf den gesetzlichen Standpunkt zurückgebracht würde. Er tritt daher hier sehr entschieden gegen judaisirende Irrlehrer auf. Er nennt keinen bestimmten Irrlehrer, sondern bezeichnet denselben oder dieselben ganz allgemein mit τίς — und sagt: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει κτλ. (cf. Röm. XIV, 3: ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω). Der Gegenstand, um dessenwillen das Gericht erfolgt, wird gewöhnlich mit περί verbunden (z. B. Act. 23, 6: περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι) oder mit ἐπί (z. B. Act. 26, 6: ὁ ἐπ' ἐλπίδι τῆς — — ἐπαγγελίας — ἕστηκα κρινόμενος), hier aber steht ἐν βρώσει — dies drückt noch prägnanter aus, dass die Irrlehrer *in* Speise und Trank etc. den Grund zur Verdammung der Colosser fanden. Man macht auf die jüdischen Speisegesetze aufmerksam und erklärt, dass die Irrlehrer noch über das jüdische Rituale hinausgingen, indem sie das Verbot, Wein und starke Getränke (שכר) zu trinken, welches den Nasiräern und den Rechabiten (Jer. 35, 6, 7.) gegeben war, auf alle Christen ausdehnen wollten als obligatorisch. — Das hat auch grosse Wahrscheinlichkeit für sich, namentlich wegen der folgenden Worte: ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς, ἢ νουμηνίας, ἢ σαββάτων, — welche ganz deutlich auf den jüdischen Cultus hinweisen. — Böhmer vermuthet, dass die Irrlehrer „aus dem Paganismus heraus das besondere Decret, man müsse sich mancher *potulenta* enthalten, um nicht durch den Genuss derselben an der Gemeinschaft mit den ἀγγέλοις gehindert zu werden, dem

[1] Mel. sagt: *iudicare est conscientias arguere et obligare*, und Calvin bemerkt: *Iudicare hic significat: culpae reum facere sqq.*

Christenthum beigemischt haben". Er führt aber zur Begründung seiner Vermuthung nichts an. Andere Exegeten meinen, das „πόσις" sei nicht besonders zu urgiren, sondern nur durch das „βρῶσις" hervorgerufen, wegen des verwandten Sinnes und Klanges, wie dieselben auch im neuen Testament öfter zusammenständen, z. B. Röm. 14, 17; Hebr. 9, 10. (Man wird bei dieser Zusammenstellung unwillkürlich an das häufig wiederkehrende Homerische „βρῶσίν τε πόσιν τε" erinnert). Doch hat gewiss auch πόσις [1] hier sein besonderes Gewicht.

Paulus fügt noch mehrere Gegenstände auf dieselbe Weise bei, ohne wohl damit eine vollständige Zusammenstellung aller Verdammungspunkte geben zu wollen. Etwas auffällig steht das ἐν μέρει ἑορτῆς κτλ. Nach Beza's Vorgange, welcher „*respectu diei festi*" übersetzt; „*de la part, à l'égard d'une feste*", erklärt, haben es auch manche neuere Exegeten, u. A. Bähr, so genommen als eine Art Pleonasmus. — Sie berufen sich auf diese Bedeutung des μέρος bei Classikern. Als Parallelstellen zur Erweisung dieser Bedeutung werden angeführt 2 Cor. 3, 10; 9, 3 und 1. Pet. 4, 16. In letzterer Stelle ist ὀνόματι statt μέρει die wahrscheinlich rich-

[1] Man könnte geneigt sein, diese Stelle auf das Verfahren vieler Enthaltsamkeitsmänner anzuwenden. — Allein man würde ganz die Stellung dieser Männer verkennen, wollte man sie mit den Irrlehrern damaliger Zeit in Vergleich bringen, und überdies ist die „*πόσις*" eine ganz andere. Die Enthaltsamkeitsmänner gehen von dem Grundsatz aus, dass Alcohol Gift sei, und stellen die gänzliche Enthaltung von dem Trinken des absolut Schädlichen als Christenpflicht für sich und andere dar, ohne die zu verdammen, welche ihre Ansicht noch nicht theilen. Sind aber Andere auch nur überzeugt von dem unsäglichen physischen und moralischen Elende, welches der Genuss der Spiritnosen erzeugt und von der grossen Gefahr für Leib und Seele, worin sich jeder befindet, der überhaupt alcoholhaltige Getränke zu sich nimmt, und wenn sie davon auch für ihre Person keine Gefahr befürchten; halten sie doch völlige Enthaltsamkeit für Christenpflicht in Anwendung des Ausspruches Pauli: *εἰ βρῶμα* (hier *πόμα*) *σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα.* — Die Freiheit lassen sich die Enthaltsamkeitsmänner nicht nehmen, ihr Urtheil über das *πόμα* kategorisch abzugeben und zu begründen — eben so wenig als sie Andern ihr Urtheil frei abzugeben verweigern können und wollen — aber das *κρίνειν* und die *κρίσις* über die Handlungsweise der Irrenden in dieser Hinsicht stellen sie dem Herrn anheim. — Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um nachzuweisen, dass diese Männer nicht von dieser Stelle verurtheilt werden.

tige Leseart. — Besser scheint mir eine andere Auslegung zu sein, wobei ἐν μέρει ganz wörtlich genommen wird. Sie sollten sich nicht verdammen lassen von den Irrlehrern „in einem Theile oder Antheile eines Festes etc.", d. i. eben so wenig wie im Genuss irgend einer Speise oder eines Trankes, sei in der *theilweisen Beobachtung* irgend eines Festes etc. Grund zu verdammendem Urtheile der Irrlehrer vorhanden, wenn dieselben wahrnehmen, dass die Christen die jüdischen Feste in ihrer Integrität nicht feierten [1]. — Es war ja überhaupt damals noch keine feststehende Sitte in Betreff der Festfeiern, ja nicht einmal des Sonntags gebildet, sondern die Judenchristen feierten noch den Sabbath und wenigstens das Passah in christlicher Weise, die Heidenchristen aber gebrauchten darin grössere Freiheit, wie unter andern aus Röm. 14, 5. erhellt, wo es heisst: ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω. — So lautet Paulus' Regel in Betreff sowohl der Feier der Tage als der Beobachtung oder Nichtbeobachtung gewisser Speisegesetze. — Es ist auch wohl zu beachten, dass sowohl bei μέρος als bei ἑορτ. der Artikel fehlt, wodurch des Apostels Vorschrift an Allgemeinheit gewinnt. Es setzt Paulus also eine theilweisige Uebereinstimmung in der Feier der ἑορτή κτλ. — und wegen abweichender Gebräuche sollte sich keiner ein Verdammungsurtheil erlauben, sollten sie sich vor solchem Richten nicht fürchten. Wenn bekanntlich in Klein-Asien in späteren Zeiten das quartodecimanische Schisma entstand, wenn wir namentlich die Bildung der Passahfeier und des Pfingstfestes bis in die apostolische Zeit hinauf verfolgen können, so geht aus unserer Stelle hervor, dass Paulus die Gewissen in dieser Hinsicht nicht gebunden wissen wollte. Lesen wir nun mit der Rec. und den meisten guten MSS. νουμηνίας und σαββάτων als von μέρει abhängig, und folgen der wörtlichen Erklärung, so müssen wir auch eine theilweisige Neumondfeier und Sabbathfeier annehmen, was schwerer vorstellig zu machen ist [2], als eine

[1] Const. Otto hat in seinen dekalogischen Untersuchungen, Halle 1857, eine geistreiche und lichtvolle Erklärung dieser Stelle gegeben, und macht es wahrscheinlich, dass *ἐν μέρει ἑορτῆς* von der Festtheilnahme, der Festbetheiligung zu verstehen ist (p. 9—12).

[2] Böhmer scheint mir aber doch zu weit zu gehen, wenn er schreibt: „Finden sich nicht auch in der Jetztzeit Christen, die *den Vormittag der*

*

theilweisige solenne jährlich wiederkehrende Festfeier. Die Schwierigkeit scheinen einige Abschreiber gefühlt und deshalb corrigirt zu haben den Dativ νεομηνίᾳ καὶ σαββάτῳ (namentlich in *F. G. gr.*). Durch das viermal wiederholte disjunctive ἤ aber lässt Paulus unbestimmt, ob in allen 5 angeführten Stücken, oder in welchen einzelnen die Colosser den Irrlehrern zu unberechtigtem κρίνειν den Vorwand gegeben hatten. Er will ihnen, denen in Christo aus freier Gnade Gottes die höchsten Gnadengüter zu Theil geworden, in solchen äussern Dingen die Freiheit wahren und stellt in

V. 17

diese Ceremonialgebote in das rechte Licht durch den Ausspruch, dass dieses alles nur σκία τῶν μελλόντων sei (wie man in unsern Zeiten wohl gewohnt ist, von den Schatten zukünftiger grosser Begebenheiten, welche in die Gegenwart hineinfallen, zu reden) — das Wesen aber gehört Christo an, er ist das σῶμα, welches rückwärts diese Schatten wirft, von denen man auf des σῶμα Ankunft schliesst. — Die Leseart ist streitig.

Lachmann liest nach *C. F. G.* und *Itala* nebst etlichen Exegeten ὅ ἐστι, jedoch wie es scheint ohne zwingenden Grund, da die Mehrzahl der Auct. ἅ darbietet, welches auch V. 22, 23 und auch 3, 6. δι' ἅ sich in ähnlicher Weise findet. — Deshalb behalte ich unbedenklich die Rec., da der Canon, dass der schwereren Leseart der Vorzug gebühre, doch höchstens *ceteris paribus* einiges für sich hat. Das ἅ geht auf die einzelnen V. 16 angedeuteten Ceremonialgebote. Lesen wir mit Lachm. ὅ, so wird man die Ceremonial-

Sonntage zu gewöhnlicher Arbeit benutzen (also ihn nicht feiern), den Nachmittag dagegen durch Besuch des öffentlichen Gottesdienstes feiern? Ein *modus agendi*, über dessen Werth oder Unwerth die ihm zu Grunde liegende Gesinnung entscheiden muss". Ich möchte behaupten, solche starken Geister müssten besonders beherzigen Röm. 14, 13: — τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόςκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον κτλ. Ich muss gestehen, die Vorreden vieler geistvollen gläubigen Schriften und Schriftlein mit dem Datum: „Geschrieben am Himmelfahrtstage oder am 1. heiligen Pfingsttage etc." sind mir ein oft nicht geringes πρόςκομμα gewesen — und es ist gewiss nicht zu übersehen, dass es ein anderes ist, wenn eine feste christliche Sitte sich schon gebildet hat, dawider zu handeln, als wenn eine solche noch nicht da ist, seiner eignen Ansicht und Einsicht gemäss zu verfahren.

gebote überhaupt als Einheit verstehen, unmöglich aber diese Leseart mit Böhmer aus Ignoranz des Abschreibers erklären können, der eine so elementare Sache als die, dass das *neut. plur.* mit dem *singularis* des Verbums verbunden wird, nicht gewusst hätte.

Diese einzelnen Ceremonialgebote (u. a.) haben ihren Zweck nicht in ihnen selber, so dass sie für ewige Zeiten Geltung hätten, sie sind nur eine σκία (ein Schattenriss, *adumbratio*) τῶν μελλόντων von dem, das zukünftig ist, haben nur eine typische Bedeutung. Nun könnte man τῶν μελλόντων verstehen von zukünftigen höheren Formen des Cultus und der Ceremonialgebote überhaupt, welche als die wesentlichen aus dem Christenthume heraus sich bilden und an die Stelle der als σκία bezeichneten treten würden, allein damit würde der Sinn Paulus' gänzlich verfehlt sein. — Wir fassen daher τῶν μελλόντων richtiger als das zukünftige christliche geistliche Leben überhaupt, welches durch die Ceremonien sollte vorgebildet werden und mit der Offenbarung Christi wirklich zur Erscheinung kam und als das Wesentliche an die Stelle der blossen vorbildlichen Form trat. Der ganze alttestamentliche Cultus weist über sich hinaus auf etwas Höheres, Zukünftiges, das durch Christum zur Offenbarung kam und durch das von Ihm ausgehende Leben die Formen der vorchristlichen Frömmigkeit abrogirte und an ihre Stelle das Leben und den Cultus im Geist und in der Wahrheit setzte. Τῶν μελλόντων geht also und insofern auch auf Christum, als eben in Ihm und durch Ihn dasjenige mitgetheilt wurde, welches durch die Ceremonialgebote vorbildlich sollte dargestellt werden. Im Gegensatz nun zu der σκία folgt: τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, der Körper ist Christi, d. h. das Wesentliche, das Reale, wovon die alttestamentlichen Culte nur einen dürftigen Schattenriss lieferten, gehört Christo an, ist sein, insofern es durch die Mittheilung seines Geistes gesetzt wird [1].

[1] Mel., der überall, ebenso wie Calvin, vornehmlich die Gegensätze seiner Zeit bei der Erklärung vor Augen hat, erklärt: *Corpus autem Christi i. e. iustificatio contingit per Christum, in quem quisquis crediderit, is iam consecutus est iustificationem sqq.* Calvin bemerkt: *Corpus, inquit, est Christi, h. e. in Christo. Nam substantia illarum rerum, quas ceremoniae olim figurabant, nobis exposita est ante oculos in Christo, quia in se continet, quidquid illae futurum designabant. Ergo aut Christi manifestationem obruit, aut Christum spoliat sua virtute, et quasi inanem reddit, qui ceremonias revocat in usum etc.*

V. 18. 19

folgt eine neue Warnung vor den Irrlehrern, und als ein neues charakteristisches Merkmal derselben wird ihre prätendirte Verbindung mit der Engelwelt angeführt, wodurch sie Christum hintenansetzen.

In dem μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω ist indicirt, dass Paulus die Colosser hier als in einem Wettkampfe begriffen darstellt und zwar in einem solchen, wo die gerechte Sache und der Sieg für sie ist, und sie also auch das βραβεῖον, den Siegerlohn, verdienen oder eigentlich schon haben und nur dann verlieren können, wenn sie auf Feindes Seite treten. Es kommt ja mehrere Male vor, dass Paulus das Leben des Christen mit einem Wettkampfe oder einem Wettlaufe vergleicht, wobei von Allen, die da kämpfen oder laufen, nur Einem das βραβεῖον gebührt. — Das βραβεῖον oder ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος ist aber wiederum für einen jeden Kämpfer zu erringen, wie aus 2 Tim. 4, 8 erhellt: — ὃν ἀποδώσει μοι ὁ Κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής — οὐ μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ. Es ist dieses καταβραβευέτω aber nicht eine wesentlich neue bildliche Einkleidung, sondern nur die nähere Ausführung des in dem κρινέτω V. 16 schon angeführten Bildes. Βραβεύειν bedeutet nemlich *moderator certaminis sum*, καταβραβεύειν aber überhaupt Kampfrichter sein *gegen* Jemand, zu seinem Nachtheile entscheiden. — Wenn nun Paulus an die Colosser schreibt, es solle keiner Kampfrichter gegen sie sein, so kann der Imperativ nur bedeuten, dass sie keinen als Kampfrichter über sich anerkennen sollten, sich vor ihnen hüten möchten (eben wie das μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω V. 16), wenn sie sich auch noch so demüthig stellten — Grund V. 19: sie halten nicht am Haupte Christo fest. — In dem θέλων κτλ. ist der Charakter derer, die sich als Richter aufwerfen möchten, beschrieben. Die Worte bieten theils an sich, theils in ihrer Verbindung manche bedeutenden Schwierigkeiten, und es ist eine grosse Zahl von Erklärungen versucht worden, von denen mir keine völlig genügt, und eine völlig befriedigende geben zu können, maasse ich mir am allerwenigsten an. Schon das θέλων hat viele Erklärungsversuche hervorgerufen. — Heumann, verzweifelnd an der Möglichkeit einer genügenden Auslegung, wagt eine kühne Conjectur, nemlich ἐλθών. Es lässt sich nicht läugnen, dass dadurch grosse Schwierigkeiten umgangen werden und im Wesentlichen derselbe Sinn

bleibt — aber auch nicht ein Codex unterstützt seine Vermuthung. Noch bedenklicher ist die Conjectur von Le Clerc, θέλγων, *mulcens, fascinans*, doch hat er selbst kein Vertrauen zu dieser Leseart. — Gewöhnlich erklärt man θέλων durch ἑκών, das soll dann heissen: bereitwillig; allein es steht nur dem Zwange gegenüber: freiwillig — und das giebt hier keinen Sinn; noch Andere, nach Calvins Vorgange, ergänzen zu θέλων, was sie in wörtlicher Bedeutung nehmen, etwas als *id facere* (Calv.) oder mit Huther: „Niemand verurtheile euch, indem er es will in ταπεινοφ. Zwar muss dann nach θέλων ein καταβραβεύειν ergänzt werden; allein — eine solche Ergänzung ist bei jenem Verbum ganz gewöhnlich." — Noch andere erinnern daran, dass die LXX öfter ב חפץ ganz wörtlich durch θέλει ἐν übersetzen, was dann „Wohlgefallen haben an" bedeuten soll. Im N. T. kommt θέλω ἐν freilich sonst nicht in diesem hellenistischen Sinne vor, im Nothfalle aber müsste man sich zu dieser Erklärung entschliessen. Vergleichen wir V. 16 — κρινέτω ἐν βρώσει κτλ., so finden wir hier eine ähnliche Construction — καταβραβευέτω — ἐν ταπεινοφροσύνῃ κτλ., und man könnte geneigt sein, auch hier in der ταπεινοφροσύνῃ und θρησκεία τ. ἀγγ. die *materia damnandi* für die Irrlehrer zu suchen. — Das giebt aber keinen Sinn, denn eine θρησκεία τ. ἀγγ. will Paulus den Colossern so wenig vorschreiben, dass er dieselbe vielmehr eifrigst bekämpft — es müsste demnach, will man ἐν κτλ. zu καταβραβευέτω ziehen, die Art und Weise anzeigen, wie sich die Irrlehrer das Ansehen eines Brabeuten zu verschaffen suchten bei den Colossern, nemlich durch Demuth (ταπεινοφροσύνη wird im N. T. nur *sensu bono* gebraucht, bei den Classikern gewöhnlich *sensu malo*, umgekehrt wie in alten Gesängen unser „niederträchtig, Niederträchtigkeit" *sensu bono* von dem, der sich niedrig trägt, vorkommt, nun aber diesen Sinn ganz verloren hat) und θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Man würde dann θέλων am besten ganz wörtlich nehmen und mit Huther und andern καταβραβεύειν ergänzen und den Sinn so umschreiben: Räumet keinem eine richterliche Auctorität über euch ein, der solche anstrebt in Demuth und engelischem Cultus etc. — Nehmen wir diese Erklärung als die richtige an, so bin ich sehr geneigt, das τῶν ἀγγέλων für den *gen. subj.* zu halten und zu der alten Erklärung zurückzukehren, die ähnlich schon Tertullian aufgestellt hat (*adv. Marc.* 5, 19), dass es den Cultus bedeute, den die Engel

Gott darbrächten (wozu ganz gut passt ἃ μὴ ἑώρακεν, wovon er der Natur der Sache nach keine Anschauung hatte) — denn θρησκεία kommt im N. T. nicht anders als von dem Dienste, wodurch Gott verehrt wird (Jac. 1, 26, 27. Act. 26, 5), vor. Dieser Grund ist zwar nicht entscheidend, da anderswo Beispiele vorkommen, wo θρησκεία auch vom abgöttischen Dienste gebraucht wird — z. B. Sapient. 14, 27 von der εἰδώλων θρησκεία gesagt wird, dass sie sei παντὸς ἀρχὴ κακοῦ — doch immerhin eine Stütze der von mir gebilligten Erklärung, wenn sie sich dem Sinne nach als haltbar erweisen lässt. — Dem Sinne nach enthielten die Worte eine Warnung vor denen, welche in engelgleicher Demuth und in engelgleicher Gottesverehrung[1] (Luth.: Geistlichkeit der Engel, die θρησκεία müsste dann in weiterem Sinne genommen werden, wie Jac. 1, 27, dass es sich auf das ganze Leben der Irrlehrer bezöge, sich nicht auf die eigentlichen Cultusacte beschränkte) die Colosser um die Krone der Gerechtigkeit (2 Tim. 4, 8) zu bringen beflissen waren. Sowohl das „ταπεινοφροσύνη" als das „θρησκεία" würde dann von dem τῶν ἀγγέλων bestimmt — und dieses, die Demuth und Gottesverehrung der Engel, hat er nicht geschaut — ἃ μὴ ἑώρακεν — und dringt in diese verborgenen Dinge ein, erforscht sie — ἐμβατεύων —. ohne Frucht, εἰκῆ — aufgeblasen von seinem fleischlichen Sinne — indem er sich selbst einbildet, solches alles durch ascetische Uebungen und durch seine Verbindung mit der Engelwelt (cf. Bähr not. 162 *vid. not.*) erreichen zu können,

[1] Melanchthon fasst θρησκεία ähnlich, indem er übersetzt: *et religione angelorum* und erklärend hinzufügt: *Coelibatum maxime significari arbitror.* Allerdings wird auch Matth. 22, 30 von den seligen Geistern gesagt: οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν. Dass die Irrlehrer den Coelibat hoch hielten, scheint aus V. 21 hervorzugehen. — Auch *Apol. Conf. pag.* 245 *ed. Hase* erklärt Melanchthon von dem Coelibat, den die Enkratiten nach Epiphanius Zeugniss hoch hielten: *Has religiones Angelorum Paulus ad Colossenses* (2, 18) *valde improbat. Opprimunt enim cognitionem Christi, cum sentiunt (?) homines, se mundos ac iustos esse propter talem hypocrisin, opprimunt et cognitionem donorum et praeceptorum Dei sqq.* — Und in der Note: *Coelibatum vero efferebant (subj. monachi) tanquam angelicum vitae genus sqq.* Bähr not. 162 macht darauf aufmerksam, dass *Epiph. haer.* 60 von Häretikern spricht, die er ἀγγελικοί nennt, und fährt fort: Er giebt drei Vermuthungen des Grundes dieser Benennung an, wovon die letzte: διὰ τὸ ἐν τάξει ἀγγέλων ἑαυτοὺς σεμνόειν καὶ βίω ἐξοχωτάτω ἄγεσθαι.

καὶ οὐ κρατῶν κτλ. So würde sich die Gedankenverbindung gestalten. Wollten wir der gewöhnlichen Erklärung folgen, wonach τῶν ἀγγέλων *gen. obj.* ist — so kommt man mit dem ἅ in Verlegenheit. Es kann doch unmöglich ganz unbestimmt auf irgend etwas, was die Engel betrifft, gehen, wie manche Exegeten annehmen, sondern man muss annehmen, dass das ἃ μὴ ἑώρ. noch allgemeiner steht und gar nicht auf das vorige, sondern nur auf das folgende ἐμβατεύων als Objectivsatz zu beziehen ist — er begiebt sich in Dinge hinein, die er nicht gesehen hat, wovon er keine geistige Anschauung hat — als wenn stände: ἐμβατεύων ἃ μὴ ἑώρ., aber auch so wären wir immer gezwungen, in den vorangehenden Worten die nähere Bestimmung zu dem ἅ zu suchen, und am ungezwungensten beziehen wir das ἅ sowohl auf die ταπειν. als auf die θρησκεία τῶν ἀγγέλων, — beide werden durch ἅ zusammengefasst. Wollten wir nun τῶν ἀγγέλων als *gen. obj.* fassen, so wäre der Sinn sehr gekünstelt: Er hat weder (seine eigne) Demuth geschaut, noch wie die Engel verehrt werden — es würde dadurch sogar indirect der Engelcultus gutgeheissen. Ueberdiess konnte ein den Engeln dargebrachter Cultus wenig anziehendes für die Christen haben, obgleich nicht zu läugnen ist, dass die Synode zu Laodicea 364 die Anrufung der Engel (ἀγγέλους ὀνομάζειν) mit dem Anathema belegen musste; aber das geschah mehr denn 300 Jahre nach Abfassung unsres Briefes, und wenn auch Theodoret andeutet, dass in der Gegend von Colossä sehr frühe ein Engelcultus stattgefunden habe, so führt doch eine ungezwungene Erklärung nur auf prätendirte Engeldemuth und prätendirten Engelgottesdienst, vornehmlich wegen des ἃ μὴ ἑώρακεν, welches sich grammatisch nur auf das beziehen kann, wozu der Subjectsgenitiv τῶν ἀγγέλων gehört. Wurde ja auch *Simon magus* genannt mit einem Engelnamen ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγαλή. — So, nehme ich an, haben auch die Irrlehrer in Colossä (ich rede von Irrlehrern im Pluralis und auch im Singularis *promiscue*, da in dem μηδείς ein Collectivbegriff latitirt) sich selbst hoch hinaufgestellt und eine Kenntniss der Engelwelt und eine Verbindung mit derselben, den Besitz geheimer Weisheit und geheimer Kräfte prätendirt, welche Prätension in den Schlussworten des Verses ihr Urtheil empfängt. — Ueber die Leseart und über ἐμβατεύων werden noch einige Worte nöthig sein. Lachmann lässt nach Cod. *A. B. D. a. p. m.*

Tertul., *Orig.*, *Ambros.* u. A. die Negation μή fort. — Die andern, vorzüglich UCC., variiren zwischen μή und οὐκ. — Daraus hat man den Schluss gezogen, dass die Negation im ursprünglichen Text gefehlt hat. — Welche Leseart den Vorzug verdient, ist schwer zu entscheiden. Liest man ἃ ἑώρακεν, so wird man es entweder ironisch nehmen müssen mit Steiger u. A., und in der That denselben Sinn erhalten, als wenn die Negation stände; oder man müsste sich entschliessen, ὁρᾶν wider den neutestamentlichen und allen Sprachgebrauch von dem Sehen in der *Phantasie* zu verstehen, und erklären: von dem, was er sich vorphantasirt, Besitz ergreifend, εἰκῇ, *frustra*. — Anders wüsste ich das ἃ ἑώρακεν nicht zu erklären. — Von einem Durchbrechen des Zornes der Wahrheit aus der Ironie bei φυσιούμενος spricht Steiger recht schön im Commentar — aber der ganze Vers, die ganze Darstellung trägt nicht deutlich ein ironisches Gepräge — auch wüsste ich nicht, wo Paulus anders als direct in strafender Rede gegen die, so es angeht, und auch dann nur äusserst selten, sich der Ironie bedient hätte (z. B. 2 Cor. 11, 19). — Das ἐμβατεύειν steht nach den von Schleusner im Lexicon angeführten und in den Commentaren angezogenen Beispielen sowohl von dem Antreten eines Besitzes, einer Erbschaft, als von dem inneren Eingehen in eine Sache, von dem Erforschen — bald mit dem *acc. obj.*, bald mit εἰς. Auch bemerkt Schleusner, es heisse auch „*interdum, versor in aliquo loco, aetátem dego, obambulo*". — Nach der Etymologie sind ἐν und βατεύω, βαίνω die Grundbestandtheile des Worts. Ἐμβαίνω heisst nun zunächst daherschreiten, nach Passow mit dem Nebenbegriff des in den Weg Tretens. Da nun ἐμβατεύω nur eine andere verlängerte Form von ἐμβαίνω ist, so wird es nicht zu kühn sein, dafür die ursprüngliche Bedeutung von ἐμβαίνω nach der Etymologie zu statuiren. — Man könnte dabei auch die Nebenbedeutung des hinderlich Seins, in den Weg Tretens ganz gut festhalten, nur gäbe dann ἐν ταπεινοφρ. κτλ. den *modus incedendi*, wie bei περιπατεῖν ἐν an, und das ἃ μὴ ἑώρ. wäre nicht als Object von ἐμβατεύων abhängig, sondern nur einfach Relativsatz und nähere Bestimmung zu dem ταπειν. — θρησκείᾳ. — Luther scheint so erklärt zu haben nach seiner Uebersetzung: „der nach eigner Wahl einhergehet in Demuth und Geistlichkeit der Engel, dess er nie keins gesehen hat" — und ich gestehe, dass mir die Wahl zwischen der von mir

aufgestellten und dieser letzteren Auslegung schwer wird; denn dass angeblich bei Classikern ἐμβατεύω diesen Sinn nie habe — ist unerwiesen und würde für mich auch keine Instanz sein, wenn das Wort nach der Etymologie den angegebenen Sinn haben *kann*, und das ist nicht zu läugnen. Paulus hat so manches ἅπαξ λεγ. in einem von dem classischen Griechisch abweichenden Sinne gebraucht.

Paulus fertigt diese Gesinnung und Handlungsweise der Irrlehrer ab mit den Worten: φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, wie ja zur Schau getragene Demuth und übermenschliches Wesen im Grunde nichts anders ist als eine Aufgeblasenheit, die kommt von dem νοῦς τῆς σαρκός, von dem die ganze niedere Menschennatur bewegenden Sinne, der von Christo losgelöst ist. Melanchthon erklärt kurz: *addit autem, inflatos esse mente carnis suae, ut significet, eos sequi iudicium rationis, non Scripturae aut Spiritus Sancti.* Ebenso Calv.: *Mentem carnis vocat humani ingenii perspicaciam, quantulacunque sit. Nam opponit eam spirituali sapientiae, quae coelitus nobis revelatur* (Matth. 16, 17). *Quisquis ergo suae rationi innititur, quia carnis totum acumen in eo viget, eum Paulus frustra inflatum esse pronuntiat. Et vere flatus est, quidquid ex se homines sapiunt. Et nota, eos vocari inflatos, qui se humilitatis specie insinuant. Fit enim (ut eleganter scribit Augustinus ad Paullinum), miris modis in hominis anima, ut de falsa humilitate magis infletur, quam si aperte superbiret.*" Dass aber diese Erklärung des νοῦς τῆς σαρκός nicht vollständig sei, ist schon angedeutet worden.

V. 19.

Hat Paulus V. 18 die Irrlehre der Verführer zu Colossä von der positiven Seite angedeutet, so weiset er V. 19 hin auf das, was ihnen mangelt, weshalb sie nicht Christen, am wenigsten aber Brabeuten der Christen sein könnten. — Dies liegt in den Worten: καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν. — Zunächst stehen diese Worte dem φυσιούμενος κτλ. gegenüber und zeigen die eigentliche Wurzel der Aufgeblasenheit der Irrlehrer (und aller Hochmüthigen) an. — Das κρατεῖν (κράτος) bedeutet als *intr.* stark, gewaltig sein, kommt in dieser Bedeutung im N. T. nicht vor, vielmehr vielfältig in transitiver Bedeutung, so dass sich das κράτος auf irgend eine Weise auf ein Object exserirt, bald ergreifen, bald auch festhalten

bedeutet Apoc. III, 11: κρατεῖ ὃ ἔχεις — bald im eigentlichen, bald im übertragenen Sinne. — Es bezeichnet die innige Verbindung mit dem ergriffenen Object, das *mordicus tenere* (wenn dieses Bild im vorliegenden Falle nicht unedel ist). Die Irrlehrer geben die innige Verbindung mit dem Haupte auf (suchen anderswo ihr Haupt), also auch mit den Gliedern, die mit dem Haupte in Verbindung stehen und von Ihm Leben erhalten und Bewegung. Dass κεφαλή Christus ist (welches viele Occid., sogar auch *D**. *E.* hinzufügen), leidet keinen Zweifel. Das Bild, welches bei dem Apostel stehend geworden ist, dass er nemlich Christum mit dem Haupte und die Gemeinde mit dem aus einzelnen Gliedern bestehenden Leibe vergleicht (*cf. ex. c. Eph. IV*, 15, 16; am ausführlichsten ist dies Bild entwickelt 1 Cor. XII, 14—27), ist hier nur kurz angedeutet. Er will anschaulich machen, dass es nothwendig sei, Christum als Haupt zu verehren und festzuhalten, wenn man zu dem Leibe Christi, der Kirche, gehören will. Da nun aber die Engel dargestellt werden als den dreieinigen Gott anbetend, ohne erst durch Christum erlöset und in den Stand gesetzt worden zu sein, dies vollführen zu können: so schoben die Irrlehrer ja dadurch das Haupt Christum zurück, indem sie durch die Verbindung mit Engeln selbst engelischen Cultus darbringen, engelisches Leben führen wollten. Dies ist der Hauptpunkt, worauf Paulus die Colosser immer wieder hinweist, dass Christus nicht auf die rechte Weise von den Irrlehrern weder in seiner göttlichen Dignität, noch in seiner Heilandswürde als Erlöser und Haupt angenommen werde, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κτλ. — αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ. Durch das ἐξ οὗ wird der Ursprung des Wachsthums, die fortwährende Quelle desselben angezeigt, mag man nun das οὗ auf κεφαλήν, oder dem Sinne nach auf Christum (daher das Mascul. *res pro imagine*) beziehen, oder nach der ersten Erklärung Bengels οὗ als Neutrum auffassen, dass es auf das κρατεῖν κτλ. geht. Eine Nüancirung des Sinnes entsteht, je nachdem man auf die eine oder andere Weise erklärt; im ersteren Falle wird das Wachsthum der Gemeinde geradezu auf Christum zurückgeführt, im zweiten Falle aber das stetige Bleiben in Ihm als Quelle alles Wachsthums angesehen. Und zwar prädicirt Paulus das Wachsthum von πᾶν τὸ σῶμα; auf dem πᾶν, *totum*, liegt ein Nachdruck, der *ganze* Leib empfängt sein Wachsthum vom Haupte. Im Haupte ist die Le-

benskraft für den ganzen Leib enthalten, und was von daher nicht Nahrung und Leitung empfängt, gehört nicht in den Organismus des Leibes hinein. Das σῶμα wird nun noch weiter beschrieben als διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, *per commissuras et vincula subministratum et coniunctum.* Wie man diese bildlichen Ausdrücke verstehen will, hängt hauptsächlich davon ab, worauf man ἐξ οὗ bezieht. Geht es auf κρατῶν κτλ., so erklärt man auch folgerichtig mit Bengel διὰ τῶν ἁφῶν mit „*per nexus*", oder *commissuras* „*fidei*", καὶ συνδέσμων, „*et iuncturas amoris et pacis*", oder wenigstens ähnlich (da die drei angeführten Manifestationen christlichen Lebens den Begriff der ἁφαί und συνδ. keineswegs erschöpfen), weil κρατεῖν, von dem das Wachsthum dann abhängig gedacht wird, eine menschliche (wenn auch von Christo gewirkte) Thätigkeit bezeichnet; geht aber ἐξ οὗ auf Χριστός, so hat man sich unter ἁφαί und σύνδεσμοι bestimmte hervorragende Persönlichkeiten zu denken, sei es in amtlicher Stellung, oder nur mit virtueller Begabung (wie man nun redet), wodurch eben die Kirche als ein fest in sich zusammenhaltendes Ganze dargestellt wird, das als solches wachsen kann. Aehnlich erklärt Theodoret: ὅπερ δέ εἰσιν ἐν τῷ σώματι σύνδεσμοι, τοῦτο ἀπόστολοι καὶ προφῆται καὶ διδάσκαλοι ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας συστήματι κτλ.

Der Leib empfängt Dienstleistung und wird zusammengehalten durch die Gelenke und Bänder (*by joints and bands*, nach der engl. Uebers.). Das ἐπιχορηγούμενον (E. Uebers. umschreibend: *having nourishment ministered*) bedeutet überhaupt (als Passiv) Handreichung empfangend[1], und συμβιβαζόμενον (cf. II, 2) geht auf die Verbindung der einzelnen Glieder des Leibes. Fasst man die ἁφαί und σύνδεσμοι von Persönlichkeiten, so wird auf die Dienste derselben und auf ihre das Ganze zusammenhaltende Kraft hingewiesen, im Gegensatze zu den Irrlehrern, welche von aussen her als nicht zum Organismus gehörig in denselben einzudringen suchen, wodurch er in seinem Wachsthum gestört wird. Als der wohlbediente (wohlgenährte nach der engl. Uebers.) und wohlverbun-

[1] *Χορηγέω*, nach Passow: den Chor anführen, bei den Att.: die Kosten zur Ausrüstung und Aufführung eines Chors hergeben, dann Kosten hergeben, ausrüsten, ausstatten, hinreichend versehen sowohl von äusserlichen Mitteln, als von inneren Eigenschaften.

dene Organismus, αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ (nemlich ἐξ οὗ (αὐτοῦ) *init. versus i. e.*, Χριστοῦ), wächst er das Wachsthum Gottes, wie es wörtlich heisst; es ist das Wachsthum gemeint, welches die Gemeinde nach dem göttlichen Willen, demselben angemessen erhält durch Christum (αὔξειν αὔξησιν bedarf der Erklärung nicht weiter, es nimmt ein Intransitiv häufig ein Substantiv von demselben oder ähnlichem Stamme im Accusativ zu sich, um den betreffenden Zustand recht deutlich hervorzuheben, wie man das in jeder Gr. Gr. erklärt findet). Mit diesem Gedanken, dass in dem Organismus der christlichen Kirche alle Lebenskraft und alles Wachsthum vom Haupte Christo ausgeht, schliesst dieser Abschnitt ab, und nun kann der Apostel das V. 12 und 13 von den Colossern ausgesagte Gestorben- und Auferstanden-Sein — epanorthotisch weiter verwenden, und es folgen

V. 20—23 und III. V. 1—4.

Zurechtweisungen und Ermahnungen, welche aus dem Tode und der Auferstehung der Colosser sich ergeben.

V. 20.

Bengel erklärt: *Continuatur illatio* V. 16 *coepta, ab* Cap. 3, 1 *nova illatio sequitur;* ich möchte behaupten, wie oben, es setzten diese Abschnitte das ἀποθανεῖν und συνεγερθῆναι der Colosser voraus und zögen daraus neue Folgerungen. Diese εἰ κτλ. V. 20 und 3, 1 nehmen das συνταφέντες und συνηγέρθητε V. 12 auf — dass also der Zusammenhang und die Argumentation diese ist: Wenn das ganze Gesetz für die Gläubigen die verdammende Kraft verloren hat — was lasset ihr euch denn von Irrlehrern Speisegesetze etc. auflegen? Wenn ihr gestorben seid mit Christo, so habt ihr mit den *dogmatis* des κόσμος nichts zu thun; wenn ihr mit Ihm auferstanden seid, so sind die *Coelestia* das Object eures Strebens (μὴ τὰ ἐπὶ γῆς). Das οὖν (der Recepta) ist mit den Majusceln und den meisten alten Exegeten *Tert., Cypr., Hieron., aliis* und Uebersetzungen *Itala, Vulg. etc.* (die Lesearten der alten Exegeten scheinen mir zum Theil noch den Vorzug zu verdienen, da sie dem Alter nach zum Theil die Lesearten der ältesten Codices übertreffen) sicher auszulassen; eben so der Artikel τῷ vor Χριστῷ.

Das εἰ mit dem Indicativ ἀπεθάνετε zeigt an, dass Paulus an der Richtigkeit dieser Voraussetzung nicht zweifelt. Will man mit Heinrichs die Worte pressen, so käme der Sinn heraus, auch Christus sei gestorben ἀπὸ τῶν στοιχ. τοῦ κ., wie Heinrich erklärt — *cum Messia (qui novi regni sui conditor, primus quasi* ἀπέθανε ἀπὸ τῶν στ. τ. κ.) *eo, quod ad eius signa accessistis.* — Allein davon redet Paulus hier nicht. Er hat im Vorhergehenden wiederholt hingewiesen auf die Thatsache der Erlösung durch das Blut, durch den Tod Christi und auf der Colosser Verbindung mit ihm (I, 20, 22. 23. II, 12, 14), und darum ist in dem ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ nur ausgesprochen, dass die Colosser Antheil haben an den Segnungen des Todes Christi, insofern in Christo alle gestorben sind, die durch den Glauben mit Ihm verbunden sind. Indem es nun aber bei diesem Tode nicht bleibt, sondern nur durch diesen Tod jeglicher Anspruch der aus dem verdammenden Gesetze sowohl als aus dem, was früher in dem Leben des Subjects das *movens* war, hergeleitet werden kann, erlischt: so folgt auch, dass die alte Herrschaft des Gesetzes oder dessen, was vor dem Eintreten des Indiv. in den Segen des Todes Christi das bestimmende für dasselbe war, nicht wiederkehren darf und soll. Das Wesentliche aber der στοιχεῖα τοῦ κόσμου (cf. ad 2, 8) ist, dass sie als δόγματα entweder aus der Offenbarung oder aus dem natürlichen Lichte auftreten mit unbedingtem Anspruch auf Erfüllung, aber eine Kraft und ein wahres Leben in Gott nicht geben können. — Durch Christi Tod hat die Herrschaft der δόγματα (cf. 2, 14) aufgehört. Daher fragt der Apostel τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε — d. h. ihr gehört nicht mehr zum κόσμος (d. i. der ausser- und widerchristlichen Welt), sondern durch das ἀποθανεῖν (durch das συνταφῆναι σὺν Χριστῷ V. 12) in die βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης (1, 13) — darum sollt ihr euch nicht Menschensatzungen aufbürden lassen, als wären sie zur Seligkeit nothwendig. — Δογματίζεσθαι lässt sich als Passiv oder als Med. fassen — mit Dogmen, Edicten, Gesetzen, beladen werden oder sich beladen damit. — — Im ersten Falle wäre die Frage gleichbedeutend mit der andern: Wer hat die Macht, euch zu beladen mit Satzungen?; im andern aber hiesse es: Was wollt ihr euch denn mit Satzungen beladen. — Da nun ein bloss passives Verhalten bei dem Satzungen-Auflegen seitens der Irrlehrer, wenn dieselben nach Herzenslust in's Blaue

hinein dogmatisirten, Satzungen auflegten, ein Verhältniss zu den Colossern nicht voraussetzt (wovor aber der Apostel Besorgniss hegt), also auch keine Warnung motivirt, so nehmen wir besser Medialbedeutung an: was legt ihr euch denn Dogmen auf oder gebt zu, dass man euch mit Dogmen beschwert (cf. Win. Gr. § 39, 3, 4).

V. 21.

Die Worte geben offenbar beispielsweise einige solche δόγματα an. — Die Objecte fehlen überall, wie Steiger vermuthet, um den Mangel jeglichen Inhalts solcher Gebote, das furchtsam oder heuchlerisch Negative, fein zu charakterisiren. — Wie nun die einzelnen Verba mit ihren Objecten näher zu bestimmen seien, ist an sich wenig erheblich, da es dem Paulus nur darauf ankam, die evangelische Freiheit zu wahren, da er, nach Mel. u. A. Erklärung, μιμητικῶς nur Beispiele solcher δόγματα anführt. Es hat die nähere Untersuchung nur in sofern Interesse, als sie vielleicht etwas Licht über die Irrlehrer verbreiten kann. Bengel erklärt nicht uneben ἁφῇ von dem Genus, γεύσῃ aber und θίγῃς von der Species, jenes *lingua*, dieses *manu*. — Dass ἅπτεσθαι eine weit umfassende Bedeutung hat, ist bekannt — wie *tango*, welches von Personen und Sachen, in freundlicher und feindlicher Bedeutung, gebraucht wird — *in specie* auch γυναικὸς (μὴ) ἅπτεσθαι 1 Cor. 7, 1, wie auch bei Classikern. — Ich möchte in Hinblick auf V. 18 dies Eheverbot als auf ein engelgleiches Leben hinzielend hier nicht ausschliessen — und das zweite Zeitwort dann von dem Genusse gewisser Speisen und Getränke (V. 16) und endlich das „θίγῃς" von dem Anrühren unreiner Gegenstände überhaupt nehmen oder auch von dem unbefugten Berühren heiliger Gegenstände. — Calvin und andere erklären nach dem Vorgange der griechischen Kirchenväter alle drei Verba von Speiseverboten, weil sie das ἅ V. 22 auf die Objecte der Verba beziehen und dann φθορά von dem Verzehrtwerden verstehen. — (Calvin findet einen absteigenden Climax in den Worten — er übersetzt: *ne esitaveris, ne gustaveris, ne attigeris*) — aber es fragt sich noch, ob das ἅ auf die Objecte gehen muss. Das wird bei der Erklärung des folgenden Verses untersucht werden müssen.

V. 22. 23.

Nach meiner Ansicht giebt Paulus in diesen beiden Versen sein verwerfendes Urtheil über das δογματίζειν der Irrlehrer ab.

V. 22.

Dieser Vers ist sehr verschiedentlich erklärt. Schon das ἅ wird von den Auslegern verschieden gedeutet. Entweder hat man ἅ auf ein aus dem δογματίζεσθε V. 20 ergänztes δόγματα bezogen, oder auf die ausgelassenen Objecte der drei Verba des 21. Verses und dann erklärt: Dieses Alles ist bestimmt εἰς φθοράν, wie Steiger übersetzt: „draufzugehen", τῇ ἀποχρήσει, durch den Verbrauch — das soll denn das teleologische Moment bezeichnen in Rücksicht auf den Zweck für den menschlichen Verbrauch: „Sie sind dazu da, nicht ohne unser Zuthun und nutzlos zu verderben, sondern durch die Benutzung, durch den Verbrauch". Sehr störend ist dann aber das folgende κατὰ τὰς διδασκ. κτλ. Worauf soll sich das beziehen? Unmöglich will Paulus die eben angeführte unbestreitbare Wahrheit, dass animalische und vegetabilische Stoffe („Thiere und Pflanzen sind schon an sich εἰς φθοράν vorhanden") zum menschlichen Verbrauche da seien, angesehen wissen als durch menschliche Lehren und Gebote begründet — oder soll κατὰ τὰς διδ. κτλ. auf die V. 21 angeführten δόγματα gehen (wie Lachmann durch die Klammern vor ἅ ἐστι und nach ἀποχρήσει andeutet), oder ist das Hyperbaton noch weiter auszudehnen und mit dem κατὰ τ. δ. κτλ. bis auf δογματίζεσθε zu recurriren? Diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man das ἅ auf die μιμητικῶς angeführten δόγματα V. 21 selbst bezieht — (es wäre doch auch merkwürdig, das ἅ auf Objecte zu beziehen, von denen man nicht einmal gewiss sein kann, ob sie dem Apostel überhaupt vorgeschwebt haben, und wenn er bestimmte Objecte gedacht hat, welche das gewesen seien; aber die negativen Dogmata stehen klar da, worauf am ungezwungensten auch das ἅ κτλ. geht) und φθορά im metaphorischen, ethischen Sinne nimmt (wie Gal. VI, 8, wo die φθορά als Ernte des σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ bezeichnet wird) vom Verderben. — Der Sinn wäre dann: Dieses Alles[1], nemlich: Kein Weib berüh-

[1] Auch das πάντα ist dem entgegen, dass das ἅ auf die ausgelassenen Objecte V. 21 bezogen werde, denn nach den Interpreten wird nur Ein

ren, keine unreinen Speisen kosten, nichts Unreines anrühren, gereicht zum Verderben (nicht an sich, sondern) τῇ ἀποχρήσει κατὰ τὰς διδασκ., durch den Missbrauch nach den Geboten und Lehren der Menschen, d. i. wenn man diese Dinge so missbraucht, als es die Irrlehrer vorschreiben, als ob man durch solche selbsterwählte Enthaltsamkeit wesentlich göttliches Leben erreichen könnte. Das war ja eben der von Paulus ans Licht gezogene und ernstlich gestrafte Missbrauch, dass sie das, was an sich indifferent ist in Hinsicht auf Erlangung des Heils, zur nothwendigen Bedingung desselben machten. Durch solchen Missbrauch an sich indifferenter Dinge wurde der Geist derer, die auf die ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων hinhorchten, von Christo abgezogen und auf diese nichtigen Dinge hingelenkt, von denen das Heil nicht zu holen ist, und so gereichten die V. 21 angeführten δόγματα und ihnen ähnliche εἰς φθοράν. Die Auslassung des Artikels τῇ vor κατὰ κτλ. ist allerdings eine Härte, aber doch eine solche, die *Analoga* in der Paulinischen Diction und auch anderswo hat. — Die διδασκαλίαι und ἐντάλματα stehen auch sonst im N. T. bei einander, vgl. Matth. 15, 9 und die Parallelstelle Marc. 7, 7, und man kann διδ. auf theoretische Lehren, ἐντάλματα auf praktische Gebote beziehen; wegen der Zusammengehörigkeit der Begriffe aber braucht trotz des verschiedenen Geschlechtes beider der Artikel nicht wiederholt zu werden vor διδασκαλίας (cf. Winer § 18, 3). Der Beisatz τῶν ἀνθρώπων aber weist auf den Ursprung solcher Satzungen hin. Der Apostel fährt fort, sein Urtheil über die Sazzungen der Irrlehrer abzugeben in

V. 23.

Das ἅτινα kann entweder das ἅ V. 22 wieder aufnehmen, oder sich auf das zunächst vorhergehende „ἐντάλματα κ. δ. τ. ἀ.'' beziehen. Dem Sinne nach ist es gleichgültig, welcher Verbindung wir den Vorzug geben, denn durch das ἅ — πάντα V. 22 werden die V. 21 beispielsweise angeführten δόγματα oder ἐντάλματα und ähnliche zusammengefasst, und wenn wir nun ἅτινα auch darauf

Object zu allen gedacht, nemlich βρώματα, und bemerkt, dass man wegen des ἀποχρήσει schon nicht γυναικός zu ἅψῃ ergänzen könne, wodurch alsdann der Ausdruck πάντα motivirt wäre.

bezögen, so wäre der Sinn: dergleichen Gebote ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας κτλ. Derselbe Sinn aber resultirt, wenn ἅτινα auf ἐντάλματα κ. δ. geht, doch eröffnet letztere Verbindung noch einen weiteren Gesichtskreis und springt zunächst in die Augen, darum mag sie den Vorzug verdienen. Der Apostel sagt von dergleichen Menschensatzungen und Lehren, dass sie seien λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας. Das übersetzt man gewöhnlich mit *speciem habentia sapientiae* und, wie ich glaube, mit Recht. Steiger erinnert freilich daran, dass λόγος auch im N. T. die Bedeutung „Gerücht, Ruf" hat. Belege hat er nicht dazu angeführt. Man könnte sich etwa auf Joh. 21, 23 berufen; ἐξῆλθεν οὖν ὁ λόγος οὗτος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς, ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει κτλ. (cf. Matth. 28, 15. Marc. 1, 45, doch lassen diese Stellen auch eine andere Erklärung zu). — „Dergleichen ist berühmt freilich" (so übersetzt Steiger das μέν als concessiv, ohne dass ein δέ im Nachsatz zu suppliren wäre) „als Weisheit" — — aber wir sehen keinen triftigen Grund, hier von der hergebrachten Erklärung des λόγος durch *species* (oder wie Calv. im Comm. mit kirchlichem Latein übersetzt *apparentia*, Schein) abzuweichen. Denn λόγος (λέγω, *dico*) heisst ursprünglich das Gesagte, das Wort, was den verborgenen Gedanken äusserlich darstellt für die Sinne vernehmbar im Wort. Es kömmt nun bei näherer Bestimmung der Bedeutung von λόγος auf die Beschaffenheit des Gedankens an, der durch das Wort hervortreten soll. Ist der Gedanke in sich nichtig, der durch das Wort abgebildet werden soll, so spiegelt das Wort die Nichtigkeit des Gedankens auch ab — so ist dann das Wort, der λόγος, Darstellung des Scheins, und so kann λόγος auch selbst die Bedeutung des Scheins annehmen. (Die Exegeten führen auch manche Belege aus Classikern für diese Bedeutung von λόγος an und machen auf eine ähnliche Bedeutung des *verbum* im Lat. aufmerksam.) Wollte man die von Steiger angenommene Bedeutung „Ruf" festhalten, so würde der Sinn auf dasselbe hinauskommen, die Weisheit würde als Scheinweisheit dargestellt sein, aber zugleich wäre behauptet, dass diese ascetische Weisheit Ruf gehabt hätte, also weit bekannt gewesen sei. Wenn aber Steiger dann μέν mit „freilich" übersetzt, so scheint die Concession Pauli an die σοφία der Irrlehrer mir viel grösser aufgefasst zu sein, als sich historisch erweisen lässt, sie wird aber auf ihr Maas beschränkt, wenn wir das λόγος mit *species* geben und in dem

Satze nur ein Urtheil Pauli über die Afterweisheit der Irrlehrer erblicken, nicht zugleich Relation einer Thatsache, dass die σοφία Ruf gehabt hätte, was überdiess bezweifelt werden muss, da sich in jenen Zeiten erst die Keime nachher berüchtigter gnostischer Systeme zeigen.

Zunächst aber wird die Construction festzustellen sein. Bähr verbindet nach Bengels u. A. Vorgange ἅτινά ἐστι mit πρὸς πλησμονήν und übersetzt *quae, quum quidem habeant speciem sapientiae etc. — sunt ad satietatem carnis.* — Zwischen dieser und der zunächst liegenden Verbindung des ἐστί mit ἔχοντα wird die Wahl zu treffen sein — denn die andern noch möglichen erscheinen zu gekünstelt[1]. Der Wortstellung nach bezieht man das ἐστίν am sichersten zu ἔχοντα. Solcher periphrastischen Conjugation begegnen wir in den Paulinischen Briefen (und anderswo) nicht selten (auch in unserem Briefe 2, 8), wenn ein andauernder Zustand bezeichnet werden soll (cf. Winer § 46, 8). Es würde also heissen: dieses alles ist habend einen Schein von Weisheit, d. i. es ist nicht zu verkennen, dass solcher Ascese ein Schein von Weisheit adhärirt. — Alles, was nun folgt nach σοφίας, ist eine nähere Bestimmung davon, wie dieser λόγος σοφίας erscheine und giebt zu erkennen, dass σοφία hier auch, wie überhaupt im Briefe, von der practischen Seite zu nehmen ist (cf. ad 1, 9, 28; 2, 3 (3, 16); 4, 5), wornach mit ihr ein heiliges christliches Leben verbunden ist, das auch andere dazu anreizt. — Solche ascetischen Vorschriften (noch mehr lebendige Beispiele einer solchen Ascese) über Gottesdienst, Demuth, harte Behandlung des Leibes, haben einen gleissenden Schein von ächter Lebensweisheit, als welche nur nach dem Ewigen trachtet und das Zeitliche verachten lehrt — aber im Grunde dienen sie zur Sättigung des Fleisches. — Das ist der Hauptsinn des Verses, der vielfältig auf V. 18 zurückweist. In den drei von ἐν abhängigen Substantiven ἐθελοθρησκεία, ταπεινοφ. und ἀφειδία τ. σώμ. wird angegeben, worin der λόγος τῆς σοφίας, der irrigen Lehren, bestanden habe. ἐθελοθρησκεία bezieht sich auf θρησκεία τῶν ἀγγέλων V. 18 zurück, und wenn meine Erklärung richtig ist, dass τῶν

[1] Man verbindet noch *ἐστί* 1. mit *οὐκ ἐν τιμῇ τινι*, 2. mit *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ* in dem Sinne: Diese Lehren schreiben vor, empfehlen (haben zum Gegenstande) eine willkürliche Gottesverehrung etc. — Die Verbindung ad 1. liesse sich noch eher halten, als die ad 2.

ἀγγέλων *gen. subj.*, und der Sinn dort ist: dass die Irrlehrer sich engelische Demuth und engelische Gottesverehrung zuschrieben — so werden wir das ἐθελοθρησκεία hier von dem selbsterwählten Cultus zu verstehen haben, der freilich gerne der rechte Cultus sein möchte und es doch nicht ist (die Exegeten vergleichen Wörter wie ἐθελοφιλόσοφος „der ein Philosoph sein will, ohne es in der That zu sein"), vielmehr ohne göttliches Gebot willkürlich von den Irrlehrern aufgestellt ist. — (Es ist aber auch hier das θρησκεία weiter zu fassen, als von den Cultusacten.) Die ταπεινοφροσύνη nennt Paulus als zweites Moment, worin ein Weisheitsschein bei den Irrlehrern sich zeigt (cf. das zu V. 18 Gesagte) — dem Sinne nach ist dies ebenfalls eine ἐθελοταπεινοφροσύνη. — Als drittes Moment fügt Paulus die ἀφειδία τοῦ σώματος (Lachm. schliesst καί in Klammern (und liest ἀφειδείᾳ, wie man überhaupt eigenthümliche Formen bei ihm findet), weil einige Codd. es nicht haben, dann wäre durch den Dativ angegeben, wodurch der λόγος σοφίας bei der ἐθελοθρ. und ταπεινοφροσύνη entstehe). — Darunter ist die selbsterwählte Ascese zu verstehen, wörtlich das nicht Schonen des Leibes, also willkürliches Enthalten von Speise und Trank V. 16, von der Ehe V. 21 und Anderes, vielleicht auch eine absichtlich gewählte rauhe Kleidung u. A. Auch vor ἀφειδίᾳ lässt sich dem Sinne nach ein ἐθελ— ergänzen.

Dass mit dem nun folgenden οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός des Apostels negatives Urtheil über die Scheinweisheit abgegeben wird, ist klar — die Verbindung jedoch und der Sinn der Worte kann verschieden angegeben werden. Man hat das οὐκ ἐν τιμῇ τινι eng mit dem ἀφειδίᾳ τοῦ σώματος verbunden, z. B. Bähr, der auch σώματος supplirt und sagt: „τιμὴ σώματος ist dem Sinne nach dann *necessaria cura corporis* (ähnlich I Timoth. 5, 3 χήρας τίμα, *viduarum rationem habe)*, Corne. a Lap. übersetzt daher: *negato corpori honore.*" Nach dieser Auslegung thäte man besser, auch das folgende πρὸς πλησμ. τ. σ. im eigentlichen Sinne zu nehmen *ad saturitatem carnis* in dem Sinne: „sie erweisen dem Leibe nicht so viel Ehre, dass sie sich satt essen" (Heumann). — Andere finden in οὐκ ἐν τιμῇ τινι einen Parallelsatz mit dem vorigen ἅτινά ἐστι κτλ. und ergänzen ἐστὶ δέ in dem Sinne: Solche Gebote haben keinen Werth, da sie nur auf Sättigung des Leibes sich beziehen. — So z. B. Beza, der den Sinn des ganzen Verses

also umschreibt: „*Occupatio, speciosa quidem haec esse, quod ita videantur homines optimo animo Deum colere, sese summittere et corpus, cui curando tam multi incumbunt, negligere: sed nihilominus res esse nullius dignitatis, quum minime spectent ad spiritualia et aeterna, sed ad carnis alimentum*". Wollte man dieser Erklärung folgen, so müsste in der That sehr künstlish mit Pauli Worten operirt werden — denn die Gebote zielten ja auf nichts weniger ab, als auf Sattessen — und wollte man einen ähnlichen Gedanken hier wiederholt finden, als Paulus ihn V. 22 ausgedrückt haben soll: „Solches Alles ist zum Draufgehen für den Verbrauch" — so wüsste ich es aus den Worten nicht herauszudeuten. — Am meisten empfiehlt sich mir die Annahme, dass wir es mit drei ἀσυνδέτως verbundenen Sätzen zu thun haben, die also heissen würden: ἅτινά ἐστι λόγον μὲν κτλ. — ἅτινά ἐστι οὐκ ἐν τιμῇ τινι — πρὸς πλησμονὴν (δ' ἐστὶ) τῆς σαρκός. Der erste Satz sagt aus: Dergleichen ἐντάλματα haben zwar einen Schein von Weisheit; der andere: sie haben nicht irgend einen Werth; der dritte: sondern sie gereichen zur Sättigung des Fleisches, des fleischlichen Sinnes (den Paulus V. 18 den Irrlehrern zugeschrieben hat in den Worten εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), wodurch dann der λόγος τῆς σοφίας corrigirt und der eigentliche Zweck der ἐντάλματα angegeben würde. — Uebersetzen könnten wir ebenfalls ἀσυνδέτως — — ohne irgend einen Werth — zur Befriedigung des Fleisches. Den Satz οὐκ ἐν τιμῇ τινι scheint Böhmer mir richtig zu umschreiben mit den Worten: „Was heisst es nun, wenn Paulus sagt: Die Gebete und Lehren der Falschapostel sind, obzwar sie so schöne Vorwände und Anstriche haben, nicht in irgend einem Kaufpreise?" Wohl so viel: sie sind nicht von solcher innerlichen Trefflichkeit und Bedeutung, dass man Ursache hätte, sie auf ehrende Weise zu berücksichtigen, sie zur Richtschnur seines Verhaltens zu erheben".

Die πλησμονή (von πλῆσμα, *impletio*, πλήθω, πίμπλημι, *impleo*) bedeutet Anfüllung, Sättigung, zur Sättigung des Fleisches dienen alle diese ἐντάλματα, darauf zielen sie ab, auf Befriedigung des fleischlichen Hochmuthes (V. 18).

CAP. III.

VON JETZT AN TRITT DIE DIRECTE POLEMIK DES APOSTELS GEGEN DIE IRRLEHRER ZURUECK UND PAULUS HAELT DEN COLOSSERN IN FORM DER PARAENESE DAS BILD AECHT CHRISTLICHEN LEBENS UND STREBENS VOR.

V. 1—4 (cf. zu V. 20).

Dieser Abschnitt giebt an, was aus dem συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ *für die Colosser folgt als Object des Strebens und der Hoffnung und legt den festen Grund zu den folgenden Ermahnungen.*

V. 1.

Die Worte weisen auf II, 20 zurück und auf 12 und 13, und es wird aus der mit Recht vorausgesetzten (εἰ mit Indic.) Auferstehung mit Christo die Folgerung gezogen. — Es involvirt die Auferstehung der Colosser mit Christo zugleich die Anforderung τὰ ἄνω ζητεῖν. — Die Colosser sind in der Auferweckung Christi, als „der durch seinen Tod die Sünde und den Tod zunichte gemacht und durch seine Auferstehung Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht", objectiv zugleich mit auferweckt (cf. zu II, 13 bei συνεζω.), es ist aber auch von dem Apostel ihre subjective Auferstehung zu dem neuen Leben in Christo vorausgesetzt, und darauf begründet er seine Aufforderung τὰ ἄνω ζητεῖν. Wenn man will, kann man darin auch noch eine polemische Beziehung finden

[1] Böhmer erklärt nicht übel, dass τὰ ἄνω „aller Wahrscheinlichkeit nach solche (Objecte) seien, die eine Antithesis bilden gegen die an mehreren Stellen des Cap. II (V. 8, 16, 18, 19, 22, 23) gerügten theoretischen und praktischen Perversitäten der Falschapostel. Also die ächte γνῶσις und σοφία (entgegengesetzt der mannigfachen Scheinweisheit der Irrgeister, den ἐντάλμασι καὶ διδασκαλίαις derselben), die wahre Demuth, Herzensreinheit, Heiligkeit κατ' ἐξοχήν, entgegengesetzt der affectirten Demuth, Unlauterkeit, Hoffahrt der fleischlich gesinnten Pseudoapostel), auch die himmlische Seligkeit (entgegengesetzt dem innern Elende der Irrlehrer, welches ein natürliches Resultat ihrer Verkehrtheiten auf Erden war), mit einem Worte: die βασιλεία τοῦ θεοῦ, von P. Gal. IV, 26 ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ genannt" u. s. w. Dagegen versteht es z. B. Melanchthon ohne polemische Beziehung, indem er bemerkt: *Quae sursum sunt, quaerite sqq. Figura sermonis est in s. literis, significant enim ea, quae sursum sunt, bona coelestia, seu spiritualia, ut sunt fides, pax cordis, patientia,*

auf die ängstliche Rücksicht, welche die Irrlehrer auf indifferente materielle irdische Dinge nehmen, doch ist's nicht unbedingt nöthig. Man könnte aber sagen, von der Voraussetzung aus, welche Paulus hier macht, dass die Colosser im neuen Leben wandelten, sei die Paränese überflüssig, da ja dies neue Leben in sich selbst den Trieb zur vollkommneren Entwicklung in sich trage, welche sich nicht imperiren lasse, sondern nur durch die Gnade Gottes vor sich gehe. Darauf ist zu sagen, dass dieses eben selbst eine grosse Gnade Gottes sei, dass ein solcher Imperativ an die Gläubigen ergehe als ein Imperativ des heiligen Geistes zur Vollbringung von dem, wozu sie schon Kraft aus der Höhe empfangen hatten. Es ist dies also kein kategorischer Imperativ, sondern nur die deutliche Herausstellung dessen, wozu der Christ in sich Trieb und Kraft fühlt; für den Nichtauferstandenen bleibt es dagegen der kategorische Imperativ, der denselben erst zum Suchen nach den Segnungen des Christenthums treiben kann.

Mit Absicht hat hier Paulus einen weit umfassenden Ausdruck gewählt zur Bezeichnung des Objectes, was gesucht werden soll. — Lasset den Himmel mit allen seinen Gütern das Ziel eures Strebens sein, und durch den Zusatz οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος giebt er sowohl an, dass sie, die mit Ihm auferstanden wären, auch stete Vereinigung mit ihm suchen und festhalten sollten, theils aber auch deutet er dadurch hin auf die *Macht des Heilandes*, wodurch solch Suchen ihnen gelingen könne. Soll dieser Abschnitt noch direct polemisch sein, so könnte man in dieser Hinweisung auf die *sessio ad dextram Dei*, welche ins *symbolum apostolicum* als der eigentliche Ausdruck für die Erhöhung des Herrn übergegangen ist, eine besondere Hervorhebung der angefochtenen Dignität Christi als des Gottessohns erblicken. Meiner Meinung nach tritt nun aber die directe Polemik zurück, Paulus will nach Abweisung der Irrlehrer nur das positive Christenthum der Colosser stärken.

In dem Suchen, ζητεῖν, ist nicht gesagt, dass sie τὰ ἄνω aus dem Gesichte verloren hatten und dieselben nun erst wieder aufsuchen sollten, sondern er stellt die himmlischen Dinge nur als

caritas, castitas et similia. Ea, quae desursum sunt, significant bona carnalia, ut voluptates, divitias, gloriam mundi sqq.

Object ihres beständigen Strebens, Trachtens und Begehrens dar — es ist die Willensrichtung auf die τὰ ἄνω damit angezeigt, das ist aber dem Apostel noch zu wenig gesagt — darum fügt er V. 2 hinzu:

V. 2.

τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Es sollen τὰ ἄνω auch das Object ihres φρήν, d. h. ihrer ganzen innern Denkweise sein, aber nicht des müssigen Speculirens, dessen letzter Endzweck die Fassung der himmlischen Dinge in den Begriff ist, sondern τὰ ἄνω müssen so Gegenstand des φρήν, *mens, intellectus*, sein, dass von dort einestheils kräftige Antriebe zu christlichem Handeln ausgehen, anderntheils so ausschliesslich Gegenstand desselben, dass darin τὰ ἐπὶ τῆς γῆς keinen Platz finden. Dieser allgemeine von Paulus aufgestellte Canon erhält sowohl aus dem Vorhergehenden als aus dem Nachfolgenden Licht. Die, welche noch directe Polemik in diesem Abschnitt III. V. 1—4 sehen, denken bei τὰ ἐπὶ τῆς γῆς meist nur an die Ceremonien, oder an äussern Schein der Religiosität (z. B. Beza: *sic vocat speciem illam religionis, de qua superiore capite egit*). — Andere aber nehmen es in Beziehung auf V. 5 gleichbedeutend mit den Lastern; Andere denken an Beides zugleich. Paulus hat den Ausdruck ganz allgemein hingestellt. Wir müssen demnächst auch eine allgemeine umfassende Erklärung zu finden suchen. Wenn wir nach V. 1 unter τὰ ἄνω alles das verstehen müssen, was in der Auferstehung Christi gesagt ist, um die Colosser in der Vereinigung mit Christo zu erhalten, und V. 2 gefordert wird, dieses als Object des φρήν festzuhalten, so muss im allgemeinen τὰ ἐπὶ τῆς γῆς als Gegensatz dazu nothwendig das bezeichnen, was die Vereinigung mit Christo hemmt und zerstört, welches nicht Object ihrer Gesinnung sein soll, also in erster Linie das an sich Sündliche und sodann alles, was dem Reiche Gottes hinderlich wird, wenn es die Seele bewegt. Es ist aber nicht so zu verstehen, als ob damit alle irdischen Dinge, Speise, Trank, Schönheit der Natur etc. aus dem Bereich ihrer Betrachtung verwiesen würden — wie Paulus *dies Irdische* betrachtet wissen will, giebt er gleich nachher V. 17 (und oft anderswo) an —; sondern es ist das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς von allem Irdischen nur in der Weise zu verstehen, als es dem auf das Geist-

liche, auf die Gemeinschaft mit dem Herrn gerichteten Streben des Christen hemmend oder zerstörend entgegentritt, — Ganz und ungetheilt sollten die Colosser in Christo leben, — dies spricht Paulus auch deutlich in den folgenden Versen aus, indem er fortfährt

V. 3. 4.

ἀπεθάνετε γὰρ καὶ κτλ.

Der Apostel begründet wiederum die Paränese, welche er als Folgerung aus dem εἰ συνηγέρθητε aufgestellt hatte, indem er auf den vor der Auferstehung (V. 1) erfolgten Tod der Colosser (2, 20) zurückgeht — ihr seid der Welt abgestorben — habt da nichts zu suchen. — Das ist ein vollwichtiger Beweggrund (γὰρ) — μὴ φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. — Euer Leben ist anderswo, als ἐν τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς — nemlich ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. Der Wortsinn ergiebt sich von selbst; es heisst nicht bloss, dass das Leben der Colosser mit Christo in Gott sicher aufbewahrt ist — sondern stellt dar, dass die Colosser ihr eigentliches Leben in Christo haben, und dass es ein mit Christo in Gott verborgenes Leben ist. — Der Inhalt dieser Worte aber ist unergründlich tief, von der höchsten Bedeutung und dunkel, wenn man will, wie alles was in die Tiefe der Gottheit, was in die Tiefe des christlichen Lebens geht. — Zergliedern wir uns zu besserem Verständniss den Ausspruch in zwei Sätze, so wird ausgesagt: 1) Christus ist in Gott verborgen (dieser Satz ist aus dem — σὺν τῷ Χριστῷ zu entwickeln. — Das σύν zeigt an, dass das von demselben abhängige Nomen als Mitsubject zu dem κέκρυπται zu betrachten ist); 2) Euer Leben ist (mit Christo) in Gott verborgen. — Das erstere: „Christus ist in Gott verborgen" kann doch nur den Sinn haben: Christus führt sein Leben im Vater, indem Er mit Ihm Eins ist, das Leben Christi ist auf verborgene Weise in dem des Vaters enthalten, geht in demselben auf. Wie dies vorstellig zu machen oder wohl gar in den Begriff zu fassen sei, ist mit wenig Worten nicht zu sagen, dazu bedarf es weiterer dogmatischer Auseinandersetzung und gründlichen Eingehens auf das Wesen der Dreifaltigkeit, wozu ein Commentar nicht Raum hat. Doch merken wir uns Folgendes:

1) Christus ist hier als der κεκρυμμένος dargestellt im Gegensatz zu dem „φανερωθῇ (V. 4). Er ist der in Gott ruhende verborgene

— nicht der absolut verborgene (denn er hatte sich ja in der Welt manifestirt, das Wort war Fleisch geworden, aber doch hatte *die Welt* Ihn nicht erkannt), sondern er manifestirt sich fortwährend in den Gläubigen als ihr eigentliches Leben — und dieses inwendige Leben der Christen ist der Welt verborgen wie der Herr selbst (Bengel bemerkt dazu: *Neque Christum neque Christianos novit mundus; ac ne Christiani quidem plane se ipsos* — er hätte auch hinzufügen können: *nec Dominum* — aber doch von Beiden so viel, als zum wahren Leben nothwendig ist, dass sie erkennen die Vergebung ihrer Sünden und die Gnade und Barmherzigkeit Christi).

2) Das Leben der Christen wird hier als ein verborgenes dargestellt, obgleich auch vielfach von dem Leben der Christen eine Wirkung auf die Welt ausgeht, ihr selbst unerklärlich, wodurch die Welt entweder mit in das Leben, das von Christo ausgeht, hineingezogen und zu Christo geführt wird, oder aber energisch und in blinder Wuth sich dagegen stemmt und es mit allen weltlichen Waffen doch nie erreichen, viel weniger besiegen kann. Dieses Letztere heben einige Exegeten besonders hervor und finden in dem κέκρυπται den Begriff des Sicherverwahrtseins. So unter andern Calvin: *Dignum hoc observatu, quod vitam nostram dicit esse absconditam, ne fremamus aut conqueramur, si vita nostra sub ignominia crucis sub variis aerumnis sepulta nihil a morte differat, sed patienter exspectemus revelationis diem. Ac ne molesta sit exspectatio, notemus istas particulas in Deo et cum Christo, quae significant, extra periculum esse vitam nostram, tametsi non appareat sqq.* Ebenso erklärt Melanchthon: — — *vitam esse absconditam in Deo, h. e. latere tectam et defendi a Deo (et infra)* — — *quod Deus eam custodiat, etiamsi deseruisse videtur e. q. s.*, obgleich Melanchthon die *vita* nicht richtig durch *omnis generis consolationes* (*abditas esse et promi et ostendi nobis, quando Deo videtur*) umschreibt. — Aehnlich so erklären sich über den Nebenbegriff des κέκρυπται noch mehrere Interpreten, z. B. Zwingli, Grotius, aber *in summa* wird das Leben der Christen hier als ein verborgenes dargestellt, welches nicht von dieser Welt ist, daher es denn auch in dieser Welt nichts zu suchen noch zu erstreben hat an weltlichen Dingen (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), welche in der Welt von der Welt gross geachtet werden; denn die Herrlichkeit Christi und die Herrlichkeit der

Welt ist eine andere. Aber nicht immer wird euer Leben so ein *der Welt verborgenes* sein, sondern, fährt der Apostel

V. 4

fort, wenn Christus wird offenbar werden, dann auch ihr mit Ihm in der Herrlichkeit. Die Worte sind leicht verständlich und klar und bedürfen kaum der Auslegung; der Sinn aber derselben ist überaus tief und zeigt hin auf die Hoffnung und den Trost der ganzen Christenheit, auf des Herrn Parusie. — Hier wird Christus offenbar ἡ ζωὴ ἡμῶν (so lesen die meisten neueren Exegeten mit Ausnahme von Böhmer, der genauer auf die Leseart ὑμῶν eingeht und sie recipirt, da sie gleich gute Autoritäten für sich hat und das ὑμῶν hier im Contexte vor und nach der streitigen Leseart gefunden wird) genannt. Ist ἡμῶν die ursprüngliche Leseart, was dahingestellt bleiben muss, so geht daraus hervor, dass Paulus, ergriffen von der Erhabenheit des Gedankens und im lebendigen Gefühle davon, dass sein Leben in dem Leben Christi beruhe und wurzele, ja wovon er sagt Gal. 2, 20: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς κτλ., sich gedrungen gefühlt hat, sich selbst mit einzuschliessen, wenn er Christum das Leben der Christen nennt. Es genügt nicht, wenn man ἡ ζωὴ ἡμῶν nur metonymisch auffasst als *caussa vitae nostrae*, sondern Paulus sagt damit aus, dass das wesentliche Leben des Christen ein Leben Christi selber sei, ein Ausfluss aus der göttlichen Lebensfülle Christi selber, aber nach V. 3 mit Christo vor der Welt verborgen, und wird erst am Tage der Erscheinung Christi zum Weltgericht offenbar werden[1] — denn darauf geht das „φανερωθῇ" augenscheinlich, und nicht auf „ein Erscheinen Christi, die Todten in den Himmel abzuholen".

Das τότε giebt den Zeitpunkt an, wann die Offenbarung der Colosser in der Herrlichkeit, ἐν δόξῃ, stattfinden wird. — Er wird erscheinen in seiner Herrlichkeit und ihr mit Ihm. Es wird aufhören das Reich der Gnade und anheben das Reich der Herrlichkeit. Der Apostel führt die Parusie des Herrn nicht weiter aus, deutet sie nur an, setzt sie als bekannt voraus. Es hindert nichts,

[1] Chryst: *εἰ μή ἐστιν αὕτη ἡ ζωή, ζωή, ἀλλὰ κέκρυπται, ὡς νεκροὶ ζῆν ὀφείλομεν ταύτην τὴν ζωήν. κτλ.*

dieses ἐν δόξῃ auch von der Herrlichkeit des Leibes zu verstehen, der werden soll σύμμορφον τῷ σώματι τ. δ. αὐτ. (Phil. 3, 21), aber das ist nur die eine sichtbare (φανερωθήσεσθε) Seite der δόξα, es ist aber nach 1 Joh. 3, 2 für die τέκνα τοῦ Θεοῦ zu erwarten, dass sie ὅμοιοι αὐτῷ ἔσονται, da wird die ganze reiche innere Lebens- und Liebesfülle der Christen offenbar werden durch völlige Scheidung, Trennung und Verwerfung alles dem Gottesreiche Entgegenstehenden. Da wird das κεκρυμμένον ein φανερόν, und zwar ἐν δόξῃ. — Dorthin richtet er die Blicke der Colosser und der Christenheit. Das ist das stärkste Motiv φρονεῖν τὰ ἄνω.

St. Paulus kehrt nun mit seinen Gedanken von der glorreichen Erscheinung des Herrn zu dem Zustande der Coloss. Gemeinde zurück und vermahnt, denselben dem herrlichen Ziele der Christenheit gemäss einzurichten. Dieser paränetische Theil geht von

V. 5 bis IV, 6.

Es sind diese Ermahnungen eigentlich nur eine nähere Ausführung und Anwendung des τὰ ἄνω ζητεῖτε — — τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. — Man kann in diesem Abschnitte unterscheiden drei Unterabtheilungen: a. V. 5—17 allgemeine Vermahnungen, b. V. 18—IV, 1 specielle Vorschriften für besondere Lebensgebiete, c. IV, 2—6 wiederum an Alle gerichtete Paränesen.

V. 5—17.

Allgemeine Ermahnungen: a. negativer Art von V. 5—9 zur Ablegung heidnischer Untugenden, und b. V. 10—17 zur Ausgestaltung christlichen Lebens.

Νεκρώσατε οὖν. Damit eröffnet Paulus die Reihe der Paränesen, welche er durch οὖν an die vorhergehende Entwicklung anknüpft, somit als die natürliche Folge aus dem V. 1 mit Grund vorausgesetzten συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ. Denn obschon ein ἀποθανεῖν (V. 3) dem συνεγ. vorausgegangen ist, so ist doch nirgends dieser Tod des alten Menschen in der Taufe und die Wiedergeburt des neuen in derselben so dargestellt, dass beide Zustände vollendet wären. Es ist dem Menschen, sowie er wahrhaft eintritt in die Oeconomie des Heils, die Kraft mitgetheilt, den erfolgreichen

Kampf gegen das Residuum des alten Menschen fortzuführen, welches sich in Anfechtungen und Schwachheitssünden zeigt, und das mitgetheilte Leben auszugestalten, beides unter der Gnade Gottes (cf. ad III, 1). Daher ergeht hier von dem Apostel die Aufforderung an die Colosser: νεκρώσατε οὖν. Es sind hier also die Colosser, d. h. jeder für sich, betrachtet als ein neu organisirtes Wesen, als καινὸς ἄνθρωπος, dessen bewegendes Centrum das Leben Christi ist anstatt des früheren natürlich sündlichen Lebens, wo denn nicht nur jegliches noch nicht von diesem Centrum bewegte und ergriffene, sondern auch jegliches gegen die vom neuen Centrum ausgehende Lebenskraft reagirende Glied völlig vom neuen Organismus zu trennen, d. i. zu tödten ist[1].

Diese Glieder sind die von dem Apostel hier mit τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (cf. ad V. 2) bezeichneten, nemlich diejenigen Glieder, welche von dem früheren Organismus des alten Menschen noch in Kraft geblieben sind, welche noch dienen dem Irdischen, den weltlichen Lüsten. Aber es ist sehr befremdlich, dass Paulus solche groben Sünden als noch zu ertödtende *Glieder* in der Col. Gemeinde voraussetzt; ja er scheint so zu reden, als ob diese Aufforderung an die ganze Gemeinde gerichtet sei, indem er sagt: τὰ μέλη ὑμῶν (im *cod. vat.*, etlichen *minusc.* und bei *Clem.* und *Orig.* fehlt das ὑμῶν, wodurch das Auffällige der Ausdrucksweise bedeutend gemildert würde), was auf eine weite Verbreitung der noch näher zu erklärenden Laster unter den Colossern hindeutet, man müsste denn das ὑμῶν nicht so *stricte* nehmen. (An ein Amortisiren (νεκροῦν), Ausschliessen der mit den V. 5 genannten Sünden behafteten Gemeindeglieder, ist selbstverständlich nicht zu denken;

[1] Chryst. macht bemerklich, dass dies Verlangen *νεκρώσατε* an solche, die schon gestorben seien, keinen Widerspruch enthalte, und wie es zu verstchen sei. Er sagt: — *τί λέγεις; οὐ σὺ εἶπας, ὅτι ἐτάφητε; ὅτι συνετάφητε; ὅτι περιετμήθητε; ὅτι ἀπεξεδυσάμεθα τὸ σῶμα τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός; πῶς οὖν πάλιν λέγεις· νεκρώσατε; μὴ παίζῃς. ὡς ὄντων αὐτῶν ἐν ἡμῖν οὕτω διαλέγῃ; οὐκ ἔστιν ἐναντιολογία. ἀλλ᾽ ὥςπερ εἴ τις ἐῤῥυπωμένον ἀνδριάντα ἀποσμήξας* (*si quis sordidam statuam abstersisset*) *μᾶλλον δὲ ἀναχαλκεύσας καὶ λαμπρὸν δείξας ἄνωθεν, λέγοι μὲν ὅτι κατεπόθη ὁ ἰὸς* (*rubigo*) *καὶ ἀπώλετο, παραινοῖ δὲ πάλιν σπουδάζειν ἀποτίθεσθαι τὸν ἰὸν, ἀλλὰ τὸν ἐπιγινόμενον μετὰ ταῦτα παραινεῖ ἀποθέσθαι· οὕτως οὐ τὴν προτέραν νέκρωσιν λέγει, οὐδὲ τὰς πορνείας ἐκείνας, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας ὕστερον. κτλ.*

denn wenn Paulus so etwas will, redet er ganz ohne Umschweif frei heraus, eine solche Ermahnung würde auch nicht in den Zusammenhang passen.) Jedenfalls aber scheint das ὑμῶν eine solidarische Verpflichtung zum Ertödten der in Rede stehenden Glieder anzudeuten — indem die relativ Gesunden den Kranken beizuspringen, ihnen von ihrer Unreinheit zu helfen, *eventualiter* auch die Gemeinde vor geistlicher Ansteckung zu bewahren verpflichtet werden, damit nicht die im Geiste angefangen haben, im Fleische enden. So wahr es nun ist, dass völlige Reinheit und Heiligkeit ohne alle Versuchung und Anfechtung nicht zu erreichen steht, so gewiss ist es auch, dass Unreinigkeit und christliche Heiligkeit nicht neben einander in demselben Individuo, in derselben Gemeinde bestehen kann, so dass dadurch das christliche Leben ungehemmt und ungefährdet sei, wenn auf der andern Seite das sündliche Leben auch das Seinige verlange und erhalte. Es heisst ausdrücklich νεκρώσατε, das geht auf die völlige Ertödtung der μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς aus, damit setzt er christliche Kraft und christliches Leben, alles dem Entgegenstehende durchaus niederzuwerfen. Paulus zeigt durch die V. 5 angeführten fünf Laster ausdrücklich, wie er τὰ μέλη κτλ. will verstanden, oder vielmehr, was er aus dem weitschichtigen Ausdruck vornehmlich will hervorgehoben wissen. Die πορνεία, ἀκαθαρσία, das πάθος, die ἐπιθυμία κακή beziehen sich auf das sündliche Geschlechtsverhältniss, ohne dass wohl der Apostel eine erschöpfende Darstellung dieser Versündigungen hätte geben wollen. Bekannt aber ist, wie gerade in Phrygien die Unzuchtslaster weit verbreitet waren, und wie sie in Corinth sogar mit zum *cultus Deorum* gehörten, auch bei den Heiden in gewisser Weise das Schmähliche verloren hatten; und daraus, dass eine solche Ermahnung des Apostels nothwendig war, und aus der Weise, wie er sie ertheilt, erhellt, dass dergleichen Versündigungen in der Coloss. Gemeinde vorgekommen waren.

Wenn nun πορνεία den speciellen Begriff des verbotenen Umgangs mit dem andern Geschlecht enthält, so hat ἀκαθαρσία eine umfassendere Bedeutung und begreift in sich sowohl unreine Gedanken, als Worte, die πορνεία selbst und allerlei geheime Sünden[1].

[1] Chryst.: *ἀκαθαρσίαν, φησί — παρῆκε τὰ πράγματα, ἃ οὐδὲ εἰπεῖν καλὸν καὶ διὰ τῆς ἀκαθαρσίας ἅπαντα ἐνέφηνε κτλ.*

— Πάθος, der Affect, bedeutet in dieser Umgebung auch das wollüstig Afficirtsein, so auch Röm. 1, 26: πάθη ἀτιμίας, 1 Thess. IV, 5: μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας κτλ. — Ἐπιθυμία κακή ist in ähnlichem Sinne als auf dasselbe Object sich beziehend zu nehmen (cf. Matth. V, 28: — ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς). — Zuletzt ist noch hinzugefügt die πλεονεξία, wörtlich: *plus habendi cupiditas*, wodurch die beiden auf das grob Materielle (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) sich beziehenden Hauptsünden angegeben werden — Fleisches-Sünden und Mammonismus. So betrachtet kann diese Zusammenstellung nicht auffallen, eben so wenig, dass gerade zu πλεονεξία der epexegetische Zusatz gemacht ist: ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (eben so beziehe ich auch das ὅs [*alii* ὅ, doch scheint ὅς richtige Leseart] ἐστιν εἰδωλολάτρης nur auf das πλεονέκτης Eph. 5, 5): denn das εἴδωλον ist eben der Mammon, ein äusseres sichtbares Idol, die todte Materie; welchen Götzendienst Hiob von sich ablehnt, wenn er fragt Hiob 31, 24: אם־שמתי ז־ב כסלי, *num posui aurum idolum meum etc.* — Alle anderen Sünden stellen sich nicht auf dieselbe grobe Weise als offenbarer Götzendienst dar. Der Götzendiener will äusserlich sichtbar dargestellt wissen durch ein Idol, was sein Herz bewegt, sei es mit Furcht oder Liebe, und er legt in das Idol seine Verehrung hinein, ist sich aber bei etwas vorgeschrittener Bildung wohl bewusst, dass das Idol nur repräsentative Bedeutung haben soll — und die Idololatrie geht in den gröbsten Fetischismus über, wenn dieses Bewusstsein dem Götzendiener verschwindet. — So ist's ganz eigentlich bei dem ausgebildeten Mammonismus, dessen Herz im Kasten sitzt bei dem Gelde.

Andere Exegeten meinen, es sei die πλεονεξία nur deshalb hier nach den Fleischessünden aufgeführt, weil durch den erworbenen Mammon den Fleischessünden desto besser gefröhnt werden könne, und Phil. 3, 19 von Leuten gesprochen werde: ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία. Diese Erklärung scheint mir wenig für sich zu haben. Noch misslicher ist die andere, πλεονεξία von der Sucht, mehr *Weiber* zu haben, zu verstehen, und dabei entweder an Polygamie, oder an Ehebruch zu denken, oder gar an „Gelderwerb durch Unzucht". Dass der Polytheismus im A. T. unter dem Bilde des Ehebruchs dargestellt wird, ist richtig, kann aber die Erklärung der πλεονεξία vom Ehebruch nicht unterstützen. — Uebrigens wird meistens das ἥτις als *quippe quae* aufgefasst, wie es auch statthaft ist, und dann

ist darin zugleich das vollwichtige Motiv angegeben, weshalb die πλεονεξία zu ertödten sei. — — Die Folgen dieser Sünden beschreibt Paulus in

V. 6.

δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ (ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας). — Zuvörderst ist die Leseart festzustellen. Cod. *C. a. p. m.* und einige andere Codd. lesen δι' ὅ, welches wohl wenig Berücksichtigung verdient, dem Sinne nach aber auf die genannten Laster zu beziehen sein würde, wie das δι' ἅ. Ferner fehlt in *C. F. G.* der Artikel ἡ vor ὀργή, wie auch Röm. 1, 18, ohne dass dadurch der Sinn verändert würde, man müsste denn annehmen, dass nach Röm. 1, 18 sich überhaupt ein göttlicher Zorn offenbare ἐπί πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων — und hier durch den Artikel ἡ angedeutet werden solle, dass noch ein ganz besonderer Zorn Gottes die genannten Sünden träfe. — Doch ist selbst die exceptionelle Bedeutung, welche sowohl die πορνεία hat (nach 1 Cor. VI, 18, indem jede andere Sünde als ἐκτὸς τοῦ σώματος ὄν dargestellt wird), als sie auch der πλεονεξία eignet, nach unserer Stelle und Eph. V, 5 nicht hinreichend, um den Artikel ἡ urgiren zu *müssen*, obschon in der Parallelstelle Eph. 5, 6 auch ἡ ὀργή gelesen wird. Sodann fehlt das ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας im Cod. *B.* und Ambrosiaster, weshalb Lachmann diese Worte in Klammern schliesst, Steiger aber gar nicht an ihrer Unächtheit zweifelt, da sie aus Eph. 5, 6 herübergenommen seien; allein diese Vermuthung hält doch nicht Stich gegen die Leseart fast aller andern Codd. — Ich habe daher die Worte beibehalten. Um dieser Sünden willen (δι' ἅ) kommt, nahet heran, ἔρχεται, der Zorn Gottes. (Die Fleischessünden waren es vornehmlich auch, um deren willen die Sündfluth kam und Sodom unterging.) Das ἔρχεται lässt unbestimmt, ob von den Strafgerichten wegen der genannten Sünden ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι oder ἐν τῷ μέλλοντι die Rede ist, da bekanntlich der zukünftige Zorn Gottes auch ἡ ὀργὴ ἐρχομένη heisst. — Dass ein zürnender Gott eine Gottes unwürdige Vorstellung sei, ist oft behauptet und oft widerlegt worden. — Wir verstehen unter der ὀργὴ τοῦ Θεοῦ nur die andere Seite der δικαιοσύνη τοῦ Θ., welche die strafende Gerechtigkeit Gottes ist, wornach Er das Ihm entgegenstehende Leben der Sünde von sich

ausschliesst. Das Object, auf welches sich die ὀργὴ τοῦ Θ. bezieht, wird genannt in den Worten ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Es ist hier nach dem letzten Worte das Gott entgegenstehende und widerstrebende Leben als ἀπειθεία, Ungehorsam im Allgemeinen, bezeichnet. Diese ἀπειθεία ist aber im Grunde Ungehorsam gegen *den* göttlichen Willen (Joh. 6, 40), dass Alle den Sohn sehen und an Ihn glauben und das ewige Leben haben sollen. — Die ἀπειθεία ist im Grunde die ἀπιστία. Es ist nun freilich jeder noch in gewissem Sinne ein ἀπειθής, insofern er noch nicht ganz das göttliche Leben in sich aufgenommen hat — aber ein υἱὸς τῆς ἀπειθείας ist nur der, in dem die Negation des göttlichen Willens und Opposition gegen den göttlichen Rathschluss zu unserer Seligkeit zum Princip geworden, der das christliche Lebensprincip nicht aufgenommen hat, das den Menschen zum Gehorsam gegen Gott bringt; also die Heiden und Juden, welche entweder aus Unwissenheit oder aus Verstocktheit dem sich damals allenthalben in der Welt offenbarenden Geiste Gottes widerstrebten und dieses Widerstreben zu ihrem geistlichen Lebensprincipe, gleichsam zum Vater hatten, daher υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. (Es erhellt ja auch aus andern Stellen, dass der Zorn Gottes bleibt auf dem ἀπειθῶν τῷ υἱῷ [cf. Joh. 3, 36.])

V. 7. 8.

Paulus erinnert die Colosser daran V. 6, dass sie auch zu den υἱοῖς τῆς ἀπειθείας gehört hätten, um dadurch der Ermahnung V. 8 mehr Gewicht zu geben, insofern die Colosser dadurch gezwungen waren, ihren früheren Zustand mit dem in Christo darzustellenden zu vergleichen und zu erkennen, wie viel von diesem früheren Zustande noch übrig geblieben wäre.

Ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε κτλ.

Weil περιπατεῖν ἐν bei Paulus nicht von Personen gebraucht wird als *versari inter* — sehr häufig aber von Zuständen, in welchen sich die Individuen befinden — so scheint es angemessen, was sich auch dem Sinne nach sehr empfiehlt, das ἐν οἷς auf das δι' ἃ V. 6 zurückzubeziehen. Das περιπατεῖν giebt nur die allergewöhnlichste Aeusserung der Lebenskraft an und bekommt erst durch adverbiale Zusätze seinen Inhalt, daher es sowohl den christlichen als den nicht christlichen Wandel bezeichnen kann. — Ihr wandeltet

einstmals, ποτέ, in den genannten Sünden, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις[1] (so Lachmann statt αὐτοῖς nach Auctorität der besten Codd.). Dieser Satz giebt den Zeitpunkt an, wann dieses ποτέ zu setzen sei. Dass damit ihr heidnischer Zustand bezeichnet sei, steht fest, fraglich aber ist, ob ζῆν eigentlich oder figürlich zu verstehen sei, und worauf das τούτοις sich beziehe, ob auf die V. 6 und 7 *init.* genannten ἅ, oder auf die V. 6 angezogenen υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. — Nimmt man ζῆν eigentlich, so wäre das τούτοις auf die υἱοὺς τῆς ἀπ. V. 6 zu beziehen und zu übersetzen: da ihr unter ihnen lebtet, und das müsste man dann doch nicht bloss auf das äussere bürgerliche Leben beziehen, denn in dieser Gemeinschaft standen sie noch, sondern auf die Gemeinschaft der Gesinnung. Ueberdies ist das ζῆν ἔν τισι als *vivere inter aliquos* bei Paulus ohne Beispiel — wir fassen also ζῆν nicht im physischen Sinne auf, sondern in dem ethischen, da ihr euer Lebensprincip hattet ἐν τούτοις, das können dann auch nur die V. 6 und 7 *init.* angezogenen Sünden sein[2]. — Hierdurch wird denn zugleich das Wie? ihres damaligen Lebens näher charakterisirt, welchem in

V. 8

mit dem νυνί das jetzige neue Leben der Colosser entgegengehalten wird als ein solches, worin abgelegt werden muss τὰ πάντα κτλ. — Dies καὶ ὑμεῖς V. 8 correspondirt dem καὶ ὑμεῖς V. 7 und besagt, wie ihr mit Vielen einstmals in Fleisches- und andern Sünden gewandelt habt, so legt nun auch mit Vielen ab solches Alles, τὰ πάντα. Es fragt sich, ob τὰ πάντα auf die vorher genannten, oder auf die nachfolgenden sündlichen Zustände, oder auf beides zugleich bezogen werden muss. Letzteres nehmen unter andern Bengel, Bähr, Böhmer, Huther an, Steiger bezieht das τὰ πάντα

[1] Chryst.: *ἐντρεπτικῶς ὅτι ἐζῆτέ, φησιν, ἐν αὐτοῖς καὶ μετ᾽ ἐγκωμίου, ὡς νῦν οὐ ζώντων κτλ.*

[2] Calvin bemerkt zu diesem Verse: *In quibus sqq. Male Erasmus, qui ad homines retulit vertens: inter quos. Nam de vitiis procul dubio Paulus intellexit, in quibus dicit versatos esse Colossenses, quo tempore in illis vivebant. Nam vivere et ambulare inter se differunt, quemadmodum potentia et actus; vivere praecedit, ambulare sequitur, cf. Gal.* 5, 25. *Si vivitis Spiritu, etiam Spiritu ambulate. His verbis significat indignum esse, si amplius addicti vitiis quibus mortui sunt per Christum, ad ea ferantur. Vide cap. VI ad Rom. Argumentum est a privatione causae ad effectus privationem.*

*

auf das Vorhergehende. — Am wahrscheinlichsten scheint auch mir zu sein, dass τὰ πάντα alles vorhergenannte dem Leben in Christo Widerstrebende befasst und zugleich noch auf die weitere Exemplification hindeutet (Andere nehmen τὰ πάντα für πάντως, *omnino*, zwei Codd. lesen auch κατὰ πάντα als Glossem). — Auch ist nicht zu übersehen, dass Paulus V. 5 νεκρώσατε, V. 8 aber ἀπόθεσθε schreibt. Hiesse es das Bild zu sehr urgiren, wenn wir in dem νεκρ. angedeutet fänden, dass sie auf Ertödtung der das Leben Christi negirenden Glieder des alten Organismus ausgehen, und in dem ἀποθ., dass sie auch die amortisirten Glieder aus dem neuen Organismus gänzlich ausscheiden sollten? Es besteht auch ein Unterschied zwischen den V. 5 angeführten μέλη und diesen, den V. 8 genannten abzulegenden Sünden; jene μέλη sind vorwiegend fleischlicher Art, diese V. 8 genannten Sünden aber sind vorwiegend geistiger Art, schänden auch den Menschen nicht in der Weise, wie die ersteren — sie bilden gleichsam nicht einen dem geistlichen Leben des Menschen so entschieden gegenüberstehenden Organismus, als die V. 5 angegebenen. — Man könnte versucht sein, wegen des ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν die hier genannten Aeusserungen der Sünde unter den Begriff „Zungensünden" zu befassen, was freilich nur von der βλασφημία und αἰσχρολογία genau zutrifft, indessen auch die ὀργή und der θυμός (eigentlich das Schnauben, der Jähzorn) offenbaren sich meistens zunächst in ungemessenen Worten, wie die κακία, *malities*, oder besser *malignitas*, die Bosheit, gegen den Nächsten sich in Verläumdungen zu zeigen pflegt; — doch ist zuzugeben, dass ὀργή, θυμός und κακία sich noch auf viel andere Weise, als durch Worte offenbaren, daher wir ihre Bedeutung zu sehr beschränken würden, wenn wir das ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν direct auf die drei genannten Substantive bezögen. — Ganz deutlich aber gehört es zu βλασφημίαν und αἰσχρολογίαν. — Die βλασφημία richtet sich einestheils gegen das christliche durch den heiligen Geist gewirkte göttliche *Leben* in der Menschheit, anderntheils vornehmlich gegen das Göttliche, die Gottheit überhaupt. — Αἰσχρολογία bedeutet nach der Etymologie eine schandbare Redeweise (und geht noch über die Eph. V, 4 verbotene μωρολογία und εὐτραπελία, *facetiae*, hinaus), welche sowohl den Redenden schändet, als dem Hörenden schadet. Eine *species* der αἰσχρολογία führt Paulus zu Anfang

an: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ.

Man braucht jedoch dies ψεύδεσθαι nicht ausschliesslich von der durch die Zunge vollbrachten Lüge zu verstehen; denn ψεύδεσθαι ist überhaupt das dem Gegenstande nicht entsprechende äussere Darstellen desselben, gleichviel ob durch Worte oder Geberden oder Handlungen — aber freilich mit dem Nebenbegriff des böswillig Beabsichtigten. — Daher möchte ich hier in dem μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους die generelle Aufforderung finden, sie sollten sich darstellen nach ihrem wirklichen Lebensgehalte in aller Aufrichtigkeit gegen einander[1]; ἀπεκδυσάμενοι κτλ., als solche, die ausgezogen haben den alten Menschen — dass darin die vorhergehenden Imperative motivirt werden. Suchen wir uns das Bild vom Ausziehen des alten Menschen näher zu zergliedern, so ergiebt sich, dass der Apostel die Sünde hier denkt als etwas Organisches, welches jedoch von der eigentlichen Substanz des Menschen getrennt werden *kann* und muss (ἀπεκδύσασθαι). Es könnte aber von einem Ausziehen des alten Menschen nicht die Rede sein, wenn nicht, nachdem dies geschehen, das Individuum, der Kern, das eigentliche verborgene Wesen des Menschen zurückbliebe, welches wiederum den neuen Menschen anziehen soll. Dies ist nothwendig aus diesem Bilde zu folgern, und demnach hat der Apostel hier den alten Menschen nothwendig gedacht als nicht zum Wesen des Menschen gehörend. Nun, könnte man weiter schliessen, gehörte eben so wenig der νέος ἄνθρωπος ὁ ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν — zur Wesenheit des Menschen, jedoch steht hier die Sache ganz anders, indem bei dem Anziehen des neuen Menschen von einer *restitutio in integrum* die Rede ist, indem durch das Anziehen des neuen Menschen das Individuum erst in den Besitz des durch Christum erworbenen Heiles tritt und dasselbe erst der Idee des wahren Menschen entspricht. — Es

[1] Aehnlich scheint Calvin erklärt zu haben, wenn er sagt: *Quum mentiri prohibet, damnat quamlibet versutiam et omnes malas fallendi artes. Neque enim de calumniis tantum accipio, sed generaliter oppono sinceritati.* — Besonders ist ψεύδεσθαι auch das, wenn ein Mensch seine Sünden nicht bekennen, sondern den Schein der Reinheit und Heiligkeit um sich verbreiten will.

kann zur Erklärung des Bildes füglich verglichen werden 2 Cor. 5, 2, 3, wo es heisst: wir begehren τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι, *superinduere*. Der Apostel hatte in V. 1 den hinfälligen Leib, die irdische Behausung τοῦ σκήνους genannt und gesagt, wir haben einen Bau von Gott οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Es geht aber bei dem Apostel die Vorstellung der Behausung in die verwandte der Bekleidung über. Im Wesentlichen aber ist hier dargestellt, dass der eigentliche Kern des Individuums nach dem Tode des Menschen centralisirt bleiben und einen dem neuen Leben angemessenen Organismus erhalten werde.

Es soll also dasjenige im Christen durchaus negirt werden, worin er sonst, ehe er vom christlichen Geiste durchdrungen wurde, also als der natürliche Mensch — das ist im Wesentlichen der παλαιὸς ἄνθρωπος[1] — sein Leben fand. Dieses wird hier dargestellt nicht als ein blosses Aggregat von Sünden, sondern als ein in sich zusammenhängendes lebendiges Ganze — als ein ἄνθρωπος — welches sich in einzelnen Sünden zeigt (σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ). — Es mag sein, dass der Apostel bei Wahl des Ausdrucks ἀπεκδυσάμενοι daran gedacht hat, dass vor der heiligen Taufe die alten Kleider abgelegt und neue nach derselben angelegt wurden — doch steht nicht fest, ob dieser symbolische *ritus* schon in so früher Zeit bei der Taufe beobachtet worden ist. — Der Ausdruck II, 11: ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός könnte auf diesen *ritus* hindeuten, wenn man die Verbindung erwägt, worin derselbe dort vorkommt.

Abgelegt haben die Colosser den παλαιὸς ἄνθρωπος und angelegt den νέος, darum können sie νεκροῦν und ἀποθέσθαι. Das positive Moment fügt Paulus hinzu

[1] Calv.: *Vetus homo significat, quicquid afferimus ex utero matris et quicquid sumus natura. Eum exuunt quicunque renovantur per Christum. Contra novus homo est, qui Spiritu Christi reformatus est in obedientiam iustitiae, vel natura in veram integritatem restituta per eundem Spiritum. Vetus autem ordine novum praecedit, quia ex Adam prius nati deinde per Christum renascimur etc.* — Chryst. bemerkt: *παλαιὸν δὲ αὐτὸν καλεῖ, τὸ αἰσχρὸν αὐτοῦ βουλόμενος δεῖξαι καὶ τὸ δυςειδὲς καὶ τὸ ἠσθενηκός. καὶ νέον ἀντὶ τοῦ μὴ προςδοκήσετέ, φησιν, ὅτι καὶ οὗτος τὸ αὐτὸ πείσεται, ἀλλὰ τοὐναντίον. ὅσῳ γὰρ ἂν προΐῃ, οὐ πρὸς γῆρας ἐπείγεται* (*tendit*), *ἀλλὰ πρὸς νεότητα μείζονα τῆς προτέρας κτλ.*

V. 10—17,

wo er die Ausgestaltung des christlichen Lebens beschreibt, V. 10 *und* 11 *dem Grunde nach, V.* 12—17 *der Erscheinung nach.*

V. 10.

Καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον κτλ.

Es leidet dieses ἐκδύσασθαι und ἐνδύσασθαι eine doppelte Betrachtungsweise, indem man erstlich sieht auf den fruchtbaren Anfang dieser beiden Thätigkeiten, worin dieselben dem Wesen nach gesetzt werden in einem Acte göttlicher Gnade, in der heiligen Taufe; sodann aber, indem man die Entfaltung und nähere Entwicklung dieser beiden Thätigkeiten betrachtet. Der Erfahrung nach ist der παλαιὸς ἄνθρωπος, der ausgezogen ist, dennoch nicht sofort amortisirt — es muss das Ablegen der πράξεις desselben ein fortdauerndes sein. — Der νέος ἄνθρωπος als der neue, junge, kräftige hat aber auch noch nicht die vollkommene Mannesgrösse in Christo erreicht, und gewöhnlich stellt der νέος nur eine Seite der christlichen Vollkommenheit dar — und es muss die *restitutio in integrum* als ein organisches Wachsen sich zeigen. — Hier wird der νέος ἄνθρ. näher bestimmt als der ἀνακαινούμενος, d. h. (vermöge der Bedeutung des ἀνά *in compositis,* wornach es die *restitutio in statum, quo fuit ante* anzeigt) wiederum in den Stand versetzt, worin er ein καινός war, d. h. worin er von Gott erschaffen wurde. — Wohin eine solche ἀνακαίνωσις führt, welches ihr Endzweck ist, giebt Paulus durch εἰς ἐπίγνωσιν an, wozu das zu II, 2 Gesagte verglichen werden kann. Daselbst ist das Object durch τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ näher angegeben, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die ἐπίγνωσις dem Sinne nach auf dasselbe Object beziehen, doch liegt kein zwingender Grund vor, das Object der ἐπίγνωσις also zu beschränken, wir können dasselbe noch allgemeiner fassen als eine ἐπίγνωσις von Gott und göttlichen Dingen überhaupt. — Steiger vermuthet, dass Paulus vornehmlich im Gegensatz zu den Irrlehrern die ἐπίγνωσις als Zweck der fortgehenden ἀνακαίνωσις hervorhebt. — Nun verbinden Manche das κατ' εἰκόνα κτλ. unmittelbar mit ἐπίγνωσιν, was einentheils wegen des fehlenden Artikels vor κατ' εἰκόνα grosse Härte hat, wenn auch nicht ohne Beispiel ist im N. T., anderntheils aber keinen passenden Sinn giebt. — Mir scheinen sowohl εἰς ἐπίγν. als auch

κατ' εἰκόνα κτλ. nähere Bestimmungen des ἀνακαινούμενον zu sein; ersteres giebt ein Ziel an, wohin die ἀνακαίνωσις beständig gerichtet ist, letzteres die Norm, wornach dieselbe Statt findet. — Ohne Zweifel ist bei diesem Ausdruck κατ' εἰκόνα κτλ. Rücksicht genommen auf Gen. 1, 26, so dass hierdurch erst das ἀνακαινούμενον seine volle Klarheit empfängt, indem in dem κατ' εἰκόνα der *status quo ante* angedeutet wird.

Das κτίσαντος αὐτόν beziehe ich auf den ersten Schöpfungsact, so dass Θεός der κτίσας ist — und wir gewinnen den Sinn, dass in dem Christen das göttliche Ebenbild hergestellt ist und sich eine stetige Bewegung dahin kund giebt (*part. praes.*). Das Bild Gottes ist aber zu beziehen auf die innere geistliche Aehnlichkeit der Menschheit, und umfasst somit mehr, als die hier genannte ἐπίγνωσις, auch die Conformität des Willens und des seligen Gefühls, welches bei Gott seine *sanctitas* genannt wird. In der Parallelstelle Eph. 4, 24 wird der καινὸς ἄνθρ. beschrieben als ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Hier möchte es scheinen, als sei von einer ganz neuen Creatur die Rede, allein das ἀνανεοῦσθαι V. 23, welches durch das ἐνδύσασθαι κτλ. V. 24 seine nähere Erklärung findet, zeigt, dass auch hier nur von einem ἀνανεούμενος die Rede ist — und wir gewinnen einen sichern Halt, worin die εἰκὼν τοῦ θεοῦ bestehe, nemlich ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, wodurch zugleich die ἐπίγνωσις, welche hier als Hauptziel des ἀνακαινοῦσθαι angegeben wird, ihre Ergänzung erhält; denn das Erneuertwerden *nach* dem Bilde schliesst ein *zu* dem Bilde ein. Nun ist aber I, 15 Christus genannt εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, und Christus ist auch das Urbild, der Urtypus des Menschen, der andere Adam, und wenn man das festhält, so tritt dieses κατ' εἰκόνα noch in ein helleres Licht — und auch der Schluss von V. 11: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός, weist darauf hin, dass der Zustand in der christlichen Kirche angestrebt wird, wo Christus Alles in Allen ist.

In der ἀνακαίνωσις sind alle Verhältnisse, die sich auf den rein menschlichen Standpunkt beziehen und aus dem natürlichen Zustande der Menschheit zu begreifen sind, von keiner Bedeutung, und nur Christus erscheint als das Lebenscentrum, sowie für den Einzelnen, so für die Gemeinde. Alle menschlichen Zustände und Einrichtungen politischer, religiöser, socialer oder welcher Art

immer, sind nicht maassgebend für das Verhältniss des Einzelnen und der Gemeinde zu Christo — obwohl nie der Apostel dergleichen Zustände mit Gewalt zu ändern trachtet — sondern vertrauend auf die dem Christenthum inwohnende göttliche Gewalt nur das *Ziel* klar hinstellt, wornach der ἀνακαινούμενος sein Augenmerk zu richten hat.

V. 11.

Das ὅπου bezieht man am besten auf das ἀνακαινούμενος grammatisch zurück, oder sonst allgemein auf den ganzen Satz, dass man übersetzen könnte: *ubi* oder *in qua re*, cf. 2 Pet. 2, 11. — Die verschiedenen Verhältnisse und Zustände nun, die in der vorchristlichen Welt sich gebildet haben und von der grössten Bedeutung für das religiöse, politische, sociale Leben waren — werden durch diesen Ausspruch Pauli *in Betreff der christlichen Gemeinde* ihrer maassgebenden Bedeutung beraubt, da gilt nur Einer, Christus, der alle diese verschiedenen Verhältnisse mit seinem Geiste durchdringt und jeden ohne Unterschied der Nationalität (Ἕλλην — Ἰουδαῖος), der Religion (περιτομή — ἀκροβυστία), der Bildung (βάρβαρος — Σκύθης), des Standes (δοῦλος — ἐλεύθερος) etc. (nach Gal. 3, 28 auch des Geschlechtes [ἄρσεν — θῆλυ]; man könnte im Sinne des Paulus diese Gegensätze gewiss noch viel weiter ausdehnen, z. B. auf das Alter — jung oder alt etc.) in seine Gemeinschaft beruft und Alles in Allen sein will.

Weil Paulus Ἕλλην und Ἰουδαῖος und gleich darauf invertirt περιτομή und ἀκροβυστία einander entgegensetzt, ist nicht zu folgern, dass er damit nur auf die Grösse des Gegensatzes zwischen Judenthum und Heidenthum wolle hindeuten, vielmehr tritt in dem ersten Kolon mehr der Gegensatz der Nationalität und der Bildung hervor. Der Jude behielt und behält seine abgeschlossene Nationalität überall, — es wurde ihnen zugeschrieben ein *odium generis humani*, und sie waren wiederum allen *odiosi*. — Es ist, sagt Paulus, der Nationalität nach für die christliche Gemeinde und für den Christen als solchen indifferent, ob er von hellenischer oder jüdischer Herkunft ist, ob er sich hellenischer oder jüdischer Bildung erfreut. Ebenso ist es an sich indifferent, ob der zum Christenthum Uebergetretene vorher beschnitten ist oder nicht, wie Paulus darin ja eine freie Praxis observirte. Den Timotheus beschnitt er Act. 16.

V. 3 διὰ τοὺς Ἰουδαίους etc. — bevor er ihn taufte, von Titus dagegen heisst es Gal. 2, 3: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι. — Daraus sehen wir, dass Paulus unter Umständen sich auch zur περιτομή eines Heidenchristen vor seiner Taufe verstand — er es aber für das Wesen des Christenthums völlig gleichgültig erachtete, ob der Christ als περιτμηθείς oder als ἀκρόβυστος in die Gemeinschaft trat. Nur wenn die Nothwendigkeit der *circumcisio* behauptet ward, so wahrte er die christliche Freiheit und polemisirte sehr entschieden in Wort und That gegen die Nothwendigkeit der Beschneidung. Da nun auch in Colossä Judaisirende Irrlehrer waren, so spricht Paulus aus, dass es im Christenthum auf περιτομή und ἀκροβυστία nicht ankomme. Aus der Weise seiner Polemik aber (cf. 2, 11) geht hervor, dass sie auf die περιτομή kein so entschiedenes Gewicht gelegt haben mögen, dass Paulus direct dagegen aufzutreten sich veranlasst sieht, wie bei den Galatern, wo er in der Parallelstelle 3, 28 den Gegensatz von περιτ. und ἀκροβ. als indifferent für die Galater *nicht* darstellt, indem er davon hier schweigt, aber den Galatern V. 2 bezeugt: ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει. — Man könnte nun etwa sagen, Paulus habe Ἕλλην vorangestellt, weil der Grieche in Hinsicht nationaler Bildung und socialer Stellung Vorzüge gehabt habe vor dem Juden; dahingegen stehe περιτομή voran, weil in Hinsicht auf religiöse Stellung dem Judenthum der Vorzug vor dem Heidenthume gebühre — allein das ist doch zu gewagt und modern gedacht, und überdies steht das δοῦλος dem ἐλεύθερος auch voran.

Die beiden Benennungen βάρβαρος, Σκύθης bilden keinen rechten Gegensatz, denn wohl klebt dem Worte βάρβαρος die Vorstellung von Rohheit, Ungebildetheit, von Mangel an liberaler Ausbildung des Leibes und Geistes an, obwohl es eigentlich den Nichtgriechen bezeichnet, so dass selbst die Römer also genannt werden, auch sich selbst zuweilen nennen („*Plautus vortit barbare*") — doch kann es selbst im Gegensatz zu Σκύθης keinen gebildeten Mann im Sinne der Alten bezeichnen; βάρβαρος bleibt der Barbar — der ungebildete Mensch — und Σκύθης ist nur die Spitze der Barbarei, der dritte Völkername, der hier einen specifischen, für den erneuerten Menschen indifferenten Standpunkt bezeichnet. — Es will also nicht recht gelingen, in derselben Weise diese beiden *nomina* sich

entgegenzusetzen, wie es bei den andern Benennungen am Tage ist. — Ebenso wenig kann man dem βάρβαρος den Begriff des Römischen Bürgers oder auch nur Unterthanen abgewinnen, dass Σκύθης als ausserhalb des Römischen Reiches stehend ihm entgegengesetzt würde. — Es scheinen also βάρβ., Σκύθης nur eine Steigerung derselben Eigenschaft auszudrücken.

Auch der Unterschied der bürgerlichen und socialen Stellung kann in der Gemeinde, in dem Verhältnisse zu Christo, nicht maassgebend sein. — Sowohl der δοῦλος, der als Sklave geborne oder zum Sklaven verkaufte, kann auf dieselbe Weise als der ἐλεύθερος ein ἀνακαινούμενος sein, obwohl damit selbst unter den ersten Christen dieser Unterschied so wenig wirklich aufgehoben war, dass Paulus die Sklaven um so mehr ermahnte zum Gehorsam gegen ihre gläubigen Herren; noch auch der relative Werth der ἐλευθερία in Abrede gestellt wird, da er ja auch rieth, εἰ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι 1 Cor. 7, 21. So lässt Paulus auch allen andern Beziehungen ihren relativen und temporären Werth, behauptet aber, dass Christus bei dem ἀνακαινούμενος, also auch in der Gemeinschaft der ἀνακαιν., alles das wirklich gewähre, was einen wirklichen Vorzug begründen könnte in Hinsicht auf die genannten Zustände und Verhältnisse. So fasse ich nemlich τὰ πάντα auf, und dass ein solcher Gedanke dem Paulus nicht fremd war, beweist 1 Cor. 7, 22: ὁ γὰρ ἐν Κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος Κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστι Χριστοῦ. — Ein Knecht ist ein Freigelassener Christi, und ein Freier ist ein Knecht Christi, wenn sie berufen sind in dem Herrn; da participirt jeder Stand, jedes Volk etc. an den Praerogativen des andern, indem daran, was ein Stand oder Volk oder Geschlecht etc. an Vorzügen wirklich hat, der, so solches nicht hat, in Christo theilnimmt, und Christus alles gewährt, was in Beziehung auf sein Reich für das Individuum und die Gemeinschaft irgend Vorzügliches gedacht werden mag. — Andere verstehen das τὰ πάντα anders, z. B. Bengel. Er sagt: *Appositio* Χριστὸς (ὤν) τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι. *Scytha non est Scytha sed Christi; Barbarus non est Barbarus sed Christi.* (Er schreibt *Barbarus* gross, weil er es nach Scaligers Vorgange von den Numidiern versteht, welche auf Arabisch so heissen sollen, und in dem *Barbarus* und *Scytha* das *oppositum* findet: *populi ad meridiem et septentrionem* — doch

gewiss zu künstlich.) Steiger erklärt: „Christus ist in Bezug auf unsere Wiederherstellung oder auf die Vertilgung des alten Menschen mit seinen Thaten und auf die Herstellung des neuen und dessen Vollendung zur Erkenntniss Gottes rein alles (1 Corinth. 1, 30 f.), und ist dabei unmittelbar in einem Jeglichen, so dass also Jeder an und in ihm volle Genüge hat, Alle zusammen aber in ihm wie ein Einziger verbunden sind (Gal. 3, 28, unten V. 15) ohne Unterschiede, die von Aussen kommen". Böhmer sagt: „Es ist Christus, der in allen jenen Personen, mögen sie, namentlich hinsichtlich gewisser Aussendinge, noch so sehr von einander abweichen — — die neue Denk- und Sinnesart, ingleichen die fortschreitende Vervollkommnung derselben (und die damit nothwendig verbundene Seligkeit) bewirkt". Huther explicirt: „Christus bildet das Ein und All der Christen, er ist der Mittelpunkt des Lebens, auf den sich Alles bezieht und von dem Alles ausgeht, das einige Princip des neuen Menschen". Bähr umschreibt: „*Christus omnia, quae ad salutem pertinent, praestat, et quidem in omnibus sine discrimine*". Olshausen schreibt: „Die Schlussworte τὰ πάντα κτλ. fallen auf, verglichen mit dem einfachen leicht verständlichen πάντες εἷς ἐν Χριστῷ Gal. 3, 28. Allein die Worte: „Christus ist Alles und ist in Allen" sollen ganz dasselbe aussagen, was das εἷς im Galaterbriefe ausdrückt, nemlich dass Christus ohne Ausschliessung irgend eines Volks oder einer Richtung alle in der Kirche vereinigt und so durch seine Inwohnung in allen alles selbst ist, weshalb auch die Gemeinde der Gläubigen geradezu Christus heisst (1 Cor. 12, 12)"[1]. — Es sei genug an diesen Anführungen. Man mag aber erklären wie man will, Eins steht fest: der grossartigste und erhabenste Universalismus Pauli tritt hier dem engherzigen Particularismus der Coloss. Irrlehrer entgegen; Paulo kommt es darauf hauptsächlich an, dass Christus *da ist* in dem Individuum und in der Gemeinde mit seinem Geist und Gaben, dann nimmt die Erneuerung ihren unausgesetzten Fortgang, die Verschiedenheiten der Nationalität, der Bildung, der vorbereitenden Stellung zum Christenthum, des Standes, des Alters, Geschlechtes etc. bieten

[1] Chryst.: *ἂν τοῦτον ἔχῃς μόνον, τῶν αὐτῶν ἐπιτεύξῃ τοῖς ἄλλοις, τοῖς ἔχουσιν. ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσί φησι Χριστός — τουτέστι πάντα ὑμῖν ὁ Χριστὸς ἔσται καὶ ἀξίωμα καὶ γένος καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν αὐτός. ἢ ἕτερόν τί φησιν, ὅτι πάντες Χριστὸς εἷς ἐγένεσθε σῶμα αὐτοῦ ὄντες.*

alsdann keinen Anlass zu Spaltungen, Trennung, Irrungen, sondern Christus ist Alles und in Allen, und wer in Ihm ist und in dem Er ist — der beherzigt die Ermahnung

V. 12.

Ἐνδύσασθε οὖν ὡς κτλ.

Nachdem Paulus den Colossern den Zustand eines vollkommenen Christen und einer Christenheit dargestellt hat, bei der Christus Alles und in Allen ist — treibt er sie zur Heiligung an V. 12—17.

Das ἐνδύσασθαι steht in genauer Beziehung auf νεκρώσατε V. 5 und ἀπόθεσθε V. 8 und bezeichnet, dass das, was durch das νεκρῶσαι und ἀποθέσθαι weggeschafft ist, durch das ἐνδύσασθαι soll ersetzt werden. Hauptsächlich ist wohl das ἐνδύσασθαι hier gewählt wie auch vorher V. 10 wegen des ἀπόθεσθε V. 8 und ἀπεκδυσάμενοι V. 9; allein es fällt auf, dass der Apostel fortfährt, zu dem zu ermahnen, was er vorher schon von den Colossern prädicirt hatte: ἐνδυσάμενοι, da ihr sqq. Wir müssen also annehmen, dass der Apostel hier etwas von dem reichen Inhalte des νέος ἄνθρωπος auseinanderlegt. (Vergl. die Erklär. des Chryst. zu 3, 5 in der Anm.) So erscheint die Ermahnung keineswegs überflüssig, weil mit dem Wesen des νέος ἄνθρ. im Ganzen noch nicht alle einzelnen Erscheinungen desselben gegeben sind, diese vielmehr erst durch Uebung hervortreten müssen. Deshalb spicht er hier auch noch ausdrücklich aus, dass sie in *dem* Verhältnisse zu Gott stehen, worin ihnen solches zu thun möglich sei, ὡς ἐκλεκτοὶ Θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, wodurch sie auch zu dem ἐνδύσασθαι den kräftigsten Impuls empfangen sollten.

Das ὡς drückt hier, wie oft das lat. „*ut*", aus, dass das Verglichene seinem Gegenstande entspreche, ja mit ihm identisch sei (cf. das כ *veritatis* im Hebr.) — deutsch: „als die Auserwählten Gottes", worin nicht bloss liegt eine Vergleichung mit den Auserwählten, wie sie sein müssen, sondern dass sie es auch wirklich sind, so dass man dem *Sinne* nach übersetzen könnte: *electi Dei quum sitis.* Ἐκλεκτοί sind sie aber in dem Sinne, als sie Gott durch seine Gnade aus der Welt ausgesondert hat zu seinem Eigenthum; ἅγιοι aber, nicht insofern sie wirklich von aller Sünde los sind, also nicht φύσει ἅγιοι, sondern nur μετόχῃ, insofern ihre innere Wesenheit, ihr eigenthümliches geistliches Leben nicht mehr von der

Sünde ausgeht, sondern von Christo, und also die Sünde absorbirt, von sich ausschliesst, so dass sie nur etwas dem Christen adhärirendes bleibt, welches sein Wesen nicht alteriren kann, *dummodo maneat in Christo* (cf, I, 2). Wegen dieser innern Gemeinschaft mit dem υἱὸς τῆς ἀγάπης (I, 13) sind sie denn auch die ἠγαπημένοι, weil die Liebe Gottes ungehindert sich in ihnen verherrlichen kann. Weil sie nun ihrem Wesen nach die ἐκλεκτοί, ἅγιοι, ἠγαπημένοι seien, so müssten sie anziehen σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ (den *gen. sing.* statt des *plur.* der Rec. lesen Griesbach und Lachmann und andere nach den besten Codd.) — und andere V. 12, 13 und 14 genannte christliche Vollkommenheiten, welche ihre Wirksamkeit an dem Nächsten beweisen, während der Abschnitt V. 15—17 im Allgemeinen Wünsche und Ermahnungen enthält, sich christliche Vollkommenheiten anzueignen, die sich im Verhalten des Christen zu Gott entwickeln. Er nennt zuerst σπλ. οἰκτ. Luther: herzliches Erbarmen. Σπλάγχνα, רחמים, *viscera*, metaphorisch, wie auch zuweilen bei Classikern und wie das lat. *cor*, unser Herz, für den Sitz verschiedener Gemüthsbewegungen, insbesondere der Liebe, des Mitleids (daher σπλαγχνίζομαι, *misereor*, oft in den Evv.), aber auch verwerflicher Affecte. Damit man wisse, welcher Affect gemeint sei, fügt Paulus οἰκτιρμοῦ, *misericordiae*, hinzu. — Herzliches Erbarmen, ein solches, das von Herzen kommt, nennt der Apostel zuerst bei dem, der da mit Freuden sagen kann: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren. Dazu soll sich gesellen die χρηστότης, welches alte und neue Ausleger meistens durch Güte, Freundlichkeit übertragen. Calvin nimmt es von der *comitas, qua nos reddimus amabiles*. Melanchthon bemerkt umschreibend: *Species est quaedam* χρηστότης *eius virtutis, quam vocant* ἐπιεικείαν. *Est autem commoditas quaedam in omni conversatione, quae facit, ne simus asperi, intractabiles aut morosi, sed ut facile illorum erratis ignoscere possimus ac tolerare homines iracundos, illorum dicta in speciem aspera lenire commoda interpretatione, concedere aliquando aliorum adfectibus, non ubique nostrum ius violenter tueri, de iure cedere tranquillitatis publicae caussa.* Bähr erklärt: „Nutzbarkeit, Güte einer Sache", dann von Menschen: „Güte, Freundlichkeit, Liebe gegen den Nächsten"; und so ähnlich fast Alle. — Allerdings bedeutet auch χρηστότης (v. χράομαι) zunächst die Brauchbarkeit, Nützlichkeit, Tüchtigkeit. Wendet man diese Bedeutung auf das

geistliche Gebiet an, so ergiebt sich, dass χρ. die Eigenschaft des Christen bezeichnen muss, wornach er, los von allem Egoismus, gerade das Verhalten und die Stellung gegen den Nächsten einnimmt, welche für denselben die heilsamste ist, daher man es immerhin durch Güte übertragen mag, und der *praeceptor Germaniae* hat gewiss etliche treffende Züge der χρηστότης in der citirten Stelle geliefert.

Die folgenden drei christlichen Tugenden: ταπ., πραύ., μακ. scheinen nur einzelne Darlegungen dieser χρηστότης zu sein, wenn wir nemlich χρηστ. in dem angedeuteten umfassenden Sinne nehmen, wie es angemessen erscheint, bei Erklärung solcher Worte des N. T., die einen Tugendbegriff enthalten, den umfassendsten vermöge ihrer Origination zulässigen Sinn anzunehmen, welchen der Context erfordert.

Die ταπεινοφροσύνη auf die Demuth vor Gott zu beziehen als „das ächte Substrat aller Tugenden", wie Etliche wollen, geht deshalb nicht an, weil in diesem und den beiden folgenden Versen von den im Verhalten gegen den Nächsten zu entwickelnden Tugenden die Rede ist, so richtig der Gedanke auch ist, dass ohne Demuth vor Gott auch nicht eine einzige menschliche Tugend bestehen kann. — Wir nehmen daher auch ταπεινοφρ. von dem demüthigen Verhalten des Bruders gegen den Bruder, dass er sich nicht überhebt gegen den Bruder, der von Gott ihm verliehenen Gaben und Gnaden wegen, und sich nicht rühmet denn seiner Schwachheit, und sich freuet der Gaben und Gnaden des Bruders, die nicht verachtet, sondern wie Phil. 2, 3 ermahnt wird: τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι προέχοντας ἑαυτῶν[1].

Πραΰτης, oder nach anderer Leseart πρᾳότης, Milde, Sanftmuth, ist die stille christliche Wirksamkeit des Christen auf seinen Bruder und auf seinen Nächsten, ohne Rumor und heftige Gemüths-

[1] Einige Auszüge aus der Erklärung Mel. mögen wenigstens in der Anm. stehen. Er sagt: *Quae sit vera humilitas intelligi ex collatione facilius poterit. Superbi sunt, qui quum dotes quasdam habeant, confidunt his se quid velint consequuturos esse, nec morantur voluntatem Dei et homines alios prae se contemnunt sqq., nec respiciunt voluntatem Dei nec iudicant, Deum impiis consiliis obsistere. — — (Pharao). Contra vero humiles agnoscunt et ipsi quasdam se dotes habere (Davides — Paulus —) — — — sed quia sentiunt esse beneficia Dei, ideo sciunt, haec dona esse irrita ac inutilia, nisi fortunet ea Deus sqq.*

bewegung, aber mit unwiderstehlicher sanfter Gewalt den Nächsten hinziehend in dasselbe Gebiet des christlichen Lebens — wenn er sich nicht dagegen verstockt. — Dem, der diese Eigenschaft hat, liegt es fern, sich zu rächen, sondern feurige Kohlen zu sammeln auf des Feindes Haupt hat er gelernt. Melanchthon hebt besonders dieses Letzte hervor. Er sagt: *Haec (mansuetudo) opponitur cupiditati vindictae, sicut in Evangelio adparet: beati mites* (οἱ πραεῖς) *quoniam possidebunt terram. — Mundus enim iudicat, suas se opes retinere, si vi defendat, si vi depellat iniuriam ac ulciscetur. Christus contra inquit, eos possidere terram, quorum animus cupiditate vindictae vacat. Mihi vindictam, inquit Dominus, et ego retribuam sqq.* Der Apostel Johannes stellt insonderheit diese πραΰτης dar, namentlich in seinem spätern Leben, wenn er auch mit Cerinth nicht in demselben Badehause weilen konnte.

Das μακροθυμίαν scheint Melanchthon falsch zu verstehen, indem er es auf die Ertragung der von Gott gesandten *afflictiones* bezieht[1]. Nach dem Contexte scheint es die Nachsicht mit den Mängeln und dem Widerstreben und den Unbilden des Nächsten zu bedeuten (wie ähnlich I, 11, *cf. ad h. l.*), wie der Apostel auch sofort explanativ hinzufügt

V. 13.

ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς κτλ.

Das ἀνέχεσθαι ἀλλήλων heisst zunächst und wörtlich: sich an einander aufrecht erhalten, dann aber auch: sich einander tragen, das Unrecht und die Unbilden des Bruders ruhig hinnehmen, vornehmlich aber auch: sich in die uns widerstrebende Eigenthümlichkeit des Bruders schicken, wie es hier dem Contexte nach zu verstehen ist. — Aber das Tragen genügt nicht, es muss zum χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς kommen, zu dem sich gegenseitig Vergeben, wenn jemand etwa gegen den Andern eine μομφή, wörtlich eine Klage, *Vulg.*: *querelam* (wie auch einige Codd. lesen: μέμψιν), hat. Es ist nicht etwa eine gerichtliche Klage gemeint, sondern der Begriff ist viel weiter, wenn sich jemand überhaupt über seinen Bruder

[1] Sehr merkwürdig sagt er: *Adflictiones non sunt irae signa, sed gratiae — — — non aliter atque baptismus aut manducatio corporis Domini testantur nobis ignosci, ita adflictio prope modum sacramentum quoddam dici potest, quia significat, Deum nobis velle ignoscere sqq.*

in irgend einem Stücke zu beklagen hat, soll er ihm χαρίζεσθαι, wie auch der Bruder dazu verbunden ist. Es fragt sich, was das χαρίζεσθαι ist, und wie solches geschehen müsse. Ursprünglich heisst es, eine χάρις erweisen, wird auch specifisch vom Erlassen einer Schuldsumme (cf. Luc. 7, 24), und dann auch vom Erlassen, Vergeben der Schuld gebraucht, die einer durch Vergehen gegen seinen Nächsten sich zugezogen hat. — Vom Vergeben der Sünden von Seiten Gottes wird es vornehmlich gebraucht wie, II, 13 und hernach in unserem Verse. Es kann aber ein Mensch nur vergeben, insofern ihm selbst vergeben ist — insofern ihm Christus seine Sünden vergeben (d. h. weg-gegeben, von ihm genommen hat), und er solche Vergebung sich angeeignet hat. Dann nur steht er auf der Höhe, dass er nicht mehr zu hassen *braucht*, noch hasst seinen Beleidiger (wie die Kinder der Welt nicht anders *können*), sondern vielmehr herzliches Erbarmen mit ihm haben kann und hat; dann ist auch sein Wort: „ich vergebe es dir" eine Tilgung dieser Sünde des Sündigenden, weil *Christus* durch seinen beleidigten Jünger die Sünde vergeben hat. In der That aber sollten die Colosser sich unter einander als Brüdern also vergeben καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν — wie Christus ihnen vergeben hatte. Das *tert. comp.* liegt darin: a) dass wie Christus vollständig seinen Feinden verziehen, b) ihnen Gutes gethan hat (dass ich nur ganz summarisch rede), so sollten auch in diesen beiden Stücken die Heiligen mit einander umgehen, so einer den Andern beleidigt hätte. — Doch will das καθώς wohl mehr sagen, als auf das Beispiel Christi nur hinweisen, es muss die Vergebung des Christen in gleichem Geiste geschehen, so dass sie eine Vergebung Christi durch den Christen an dem Christen wird. — Zur Uebung solcher christlichen Vollkommenheiten gehört eine überirdische Macht, die Paulus sofort nennt in

V. 14

ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος [1].

[1] Chryst.: *ὁ δὲ θέλει εἰπεῖν τοῦτό ἐστιν· ὅτι οὐδὲν ἐκείνων ὄφελος, διαλύεται γὰρ πάντα ἐκεῖνα, ἂν μὴ μετὰ ἀγάπης γίνηται· πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει· ὅπερ ἂν εἴποις ἀγαθὸν ταύτης ἀπούσης, οὐδέν ἐστιν,*

Dass der Accusativ τὴν ἀγάπην von ἐνδύσασθε V. 12 abhängt, ist klar, jedoch das ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις lässt verschiedene Auslegungen zu. Die Ausleger schwanken zwischen *propter* (Calv.), *super* (Bengel), *prae* (Storr), „über, auf, zu (dazu)" (Bähr, Böhmer, Huther), „über alles dieses als ein Obergewandt" (Steiger), welche Erklärungen in einander übergehen, sich eigentlich auf die zwei reduciren lassen: a) zu allen diesen genannten Eigenschaften (oder darüber), b) *propter, eorum caussa* — „*hoc est, ut sint misericordes, mansueti, faciles ad ignoscendum, ac si diceret, tunc fore tales, si caritatem habeant.*" Wenn Calv. die erstere Erklärung matt (*frigidum est meo iudicio*) nennt, so hat er darin meiner Meinung nach Recht, denn die Liebe lässt sich nicht fassen als ein *additamentum* zu den vorher genannten Eigenschaften, sondern dieselben sind nur Aeusserungen, Ausflüsse der Liebe, und es lässt sich wohl denken, dass Paulus ermahnt zur Ausübung einzelner Vollkommenheiten und zuletzt die Quelle angiebt, woher sie stammen; nicht aber würde das passend sein, zur Aneignung der einzelnen Vortrefflichkeiten zu ermahnen und dann auch noch des Ganzen. Deshalb halte ich es für besser, das ἐπί.κτλ. hier von dem Zwecke zu verstehen, damit ihr solches alles vollführen könnt, ziehet die Liebe an, welche ist etc. Dass ἐπί so gebraucht werden kann, zeigt sich z. B. I Thess. 4, 7: οὐκ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, II Tim. 2, 14: μὴ λογομάχει — ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων, *in destructionem audientium* — und in der Formel ἐφ' ᾧ, wozu (cf. auch Gal. V, 3, wo jedoch die Leseart nicht ganz fest steht). — Nach dieser Erklärung tritt die ἀγάπη in ihr richtiges Verhältniss zu den oben genannten Vollkommenheiten, welche ohne die Liebe ein nichtiger Schein sind (cf. I Cor. 13). Die ἀγάπη ist das durch Christum in dem Menschen erregte göttliche Leben, welches nicht in sich selbst contemplativ ruhet, sondern aus sich heraustretend die Welt mit seiner Wirksamkeit umfasst und auch ihr das Leben Christi zu bringen bemüht ist. Wenn sich nun die Liebe des Christen hauptsächlich in seinem Verhältniss zu den Brüdern und zu

ἀλλὰ διαῤῥεῖ (diffluit). καὶ ὃν τρόπον ἐπὶ πλοίου κἂν μεγάλα ᾖ τὰ σκεύη καὶ τὰ ὑποζώματα μὴ ᾖ, οὐδὲν ὄφελος· καὶ ἐπὶ οἰκίας ἐὰν μὴ ὦσιν αἱ ἱμαντώσεις· καὶ ἐπὶ σώματος κἂν μεγάλα ᾖ τὰ ὀστᾶ, οἱ δὲ σύνδεσμοι μὴ ὦσιν, οὐδὲν ὄφελος. οἷα γὰρ ἐάν τις ἔχῃ κατορθώματα, πάντα φροῦδα (perdita sunt, evanescunt) ἀγάπης μὴ οὔσης. κτλ.

dem Nächsten überhaupt darstellt, so muss nothwendig der Liebende in sich auch die Liebe und das Leben Gottes verspüren und in sich und mit sich und mit Gott Frieden haben (was nachher noch besonders hervorgehoben wird), so dass der Zusatz ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος eine sehr weite Bedeutung annimmt. Sie ist das Band der Vollkommenheit, sie verbindet alle einzelnen Tugenden zu einem Ganzen, und ist selbst dieses Ganze, woraus alle einzelnen Tugenden entstehen und womit sie in Verbindung bleiben müssen, wenn sie sein wollen, was sie heissen. — Die Leseart ist hier nicht ganz sicher. Die durch die Auctoritäten am meisten begünstigte Leseart ist die gegebene ὅ (nur Codd. *D. a. p. m.* liest dafür ὅς, welches im Grunde dieselbe Leseart ist, nur dass darnach σύνδεσμος als Masculinum erscheint, was es für gewöhnlich ist), welche unter andern in *A. B. C. F. G. Chryst. Vulg. Itala* und anderswo sich findet. Darnach würde man am besten σύνδεσμος als Neutrum nehmen. Dass eine solche Annahme nicht zu kühn ist, möchte daraus erhellen, dass a) die Stellen, wo es in den Paulinischen Briefen vorkommt, das Geschlecht nicht erkennen lassen, also auch kein Moment gegen die Annahme des Neutrums abgeben können (Eph. IV, 3. Col. 2, 19), b) dass z. B. τὸ πλοῦτος, *divitiae*, nach bewährten Auctoritäten I, 27 und anderswo gelesen wird, welches bekanntlich sonst Masculinum ist, c) dass sich sogar bei Classikern, z. B. Eurip., unstreitig wenigstens der Plural τὰ σύνδεσμα findet, d) dass das ὅ als einen Ausspruch resumirend sich nur auf das ἐνδύσασθαι der genannten Tugenden beziehen könnte, was man wohl schwerlich σύνδεσμος τ. τελ. nennen könnte, wenn man nicht σύνδεσμος mit Steiger in der Bedeutung „das zusammengebundene Bündel" nehmen und ὅ auf alle genannten Tugenden zurückbeziehen will, was schwerlich sich empfehlen möchte. Die Leseart der Rec. ἥτις geht nun offenbar auf ἀγάπῃ, nicht minder aber ὅ *per attractionem*, wenn man sich entschliesst, σύνδεσμος als Neutrum zu nehmen.

Melanchthon und Andere nehmen an, dass Paulus noch in einem andern Sinne die Liebe das Band der Vollkommenheit genannt habe, *quia coniungat*, sagt er, *et connectat eccl. et concordiam retineat, qua labefactata dissipatur eccl. etc.* Der Gedanke ist richtig und liegt sehr nahe, und wird von Melanchthon in Bezug auf seine Zeit hier weiter ausgeführt, wie überhaupt sich in den reformato-

*

rischen Commentaren vielfältige Beziehungen auf ihre Zeit finden — indessen ist hier von einem solchen die Gemeinde als solche zusammenhaltenden Bande nicht direct die Rede, da die Leseart τῆς ἑνότητος, die sich in *D. a. p. m. F. G.* findet, nach Eph. IV, 3 emendirt zu sein scheint. — Paulus fährt vielmehr fort, nachdem er beschrieben hat, wie das Verhältniss der Gemeindeglieder zu einander sein sollte, darzustellen, wie es in dem Herzen der Brüder aussehen und wie sich des Herzens Sinn weiter äussern müsse. Dieses Alles beschreibt er nicht sowohl als Folge, sondern vielmehr als Begleitung der oben entwickelten Vollkommenheiten, ihres σύνδεσμος. — Denn wenn der Mensch die genannten Tugenden aus Liebe und in Liebe ausübt — kann er dabei nicht in sich unselig sein, sondern der Friede Gottes herrscht in ihm, wie es heisst

V. 15:

καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κτλ.

Die imperativische Form kann nach Inhalt des Subjects hier nur anzeigen, dass Paulus den normalen Zustand der Gemeinde beschreiben will, der angestrebt werden muss. Es ist dieser Imperativ als ein Segenswunsch aufzufassen — da sich der Friede wohl erbitten und erwünschen, aber nicht imperiren lässt; während der Apostel im γίνεσθε εὐχ. sich wieder unmittelbar an die Colosser wendet.

Das καί mit Bengel durch „*atque ita*", oder mit Heinrichs durch „dann", oder sonst irgend anders als durch „und" in der gewöhnlichen copulativen Bedeutung zu übersetzen — ist kein Grund vorhanden. Das καί zeigt an, dass thätige Liebe und Friede bei einander sind. — Die εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ (so haben Griesbach, Knapp, Tischend. nach den bewährtesten Unc.-Codd. und andern Auctoritäten für τοῦ Θεοῦ der Rec., welches allerdings das Gewöhnliche ist; hier kann aber τ. Χρ. um so weniger auffallen, als in dem ganzen Abschnitte der reiche Inhalt des νέος ἄνθρ. von Ihm hergeleitet und auf Ihn bezogen wird V. 11, V. 13, V. 15, V. 16, V. 17) ist der Friede, der von Christo ausgeht, von Ihm gewirkt wird; Andere verstehen es von dem Frieden, der in Christo wohnt, allein, wenn der Friede in ihren Herzen herrschen sollte, musste er doch hineingekommen sein — man würde also immer auf einen

gen. originis zurückkommen müssen. Es ist in einem Menschen, in welchem die εἰρήνη herrscht, nicht mehr die stete Beweglichkeit und Unruhe, nicht mehr der Unfriede des natürlichen Menschen, welcher entspringt aus seiner verkehrten Stellung gegen Gott und die Welt; sondern er weiss es, dass das, was trennend zwischen ihn und Gott trat — die Sünde — vergeben und hinweggenommen ist durch Christum, und in ihm bleibend hat er die εἰρήνη, d. h. es ist der ruhige, sichere, sich überall in der rechten Stellung zu Gott, zu den Brüdern und zu der Welt begreifende und befindende Zustand der in ihm herrschende geworden (cf. I, 2), so dass kein Unfrieden, keine Empörung wider Gott, kein Unfriede mit den Brüdern in *dem* Herzen aufkommen kann, das den Frieden hat. — Das βραβεύειν, Wettspiele anordnen, leiten, geht in die Bedeutung des Leitens, Herrschens überhaupt über, wie Luther richtig übersetzt: „herrsche in euren Herzen". Wollte man die ursprüngliche Bedeutung des βραβεύς nicht ganz fallen lassen, so musste man sich die Colosser als in einem Wettkampfe begriffen denken, in welchem jeder es dem andern in Aneignung christlicher Vollkommenheiten zuvorthun wollte. — Doch sind keine directen Indicien da, dass Paulus zu einem solchen Wettkampfe auffordert [1]. Oder man müsste das Bild des Wettkampfes fallen lassen und mit Melanchthon erklären: *et iubet Paulus, ut ea pax tamquam gubernet omnia certamina nostra.* — Das *certare inter se* aber ist der Gemeinden Beruf nicht, sondern vielmehr der Friede, wie Paulus hier sagt: εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι. Die letzten drei Worte werden verschieden erklärt. Flatt und andere erklären willkürlich εἰς ἓν σῶμα. *Steiger* sagt: „Das ἐν bezeichnet die Art, in der die Berufung geschah: nicht in seiner Besonderheit als Selbstständiges wurde der Einzelne berufen" (Gal. 1, 6. Eph. 4, 4). Huther ähnlich: „in unzertrennter

[1]Chryst. bemerkt hierzu: *ἐὰν μάχωνται λογισμοὶ δύο, μὴ στήσῃς τὸν θυμὸν, μὴ στήσῃς τὴν ἐπήρειαν (minas, insultationem) κατέχουσαν τὸ βραβεῖον, ἀλλὰ τὴν εἰρήνην. οἷον, ἔστω τις ὑβρισθεὶς ἀδίκως· ἀπὸ τῆς ὕβρεως ἐτέχθησαν λογισμοὶ δύο, ὁ μὲν κελεύων ἀμύνασθαι, ὁ δὲ ἐνεγκεῖν, καὶ παλαίουσιν ἀλλήλοις· ἐὰν ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ἑστήκῃ βραβεύουσα, τῷ κελεύοντι φέρειν δίδωσι τὸ βραβεῖον, καὶ καταισχύνει ἐκεῖνον. πῶς; πείθουσα ὅτι ὁ Θεὸς εἰρήνη ἐστὶν, ὅτι εἰρήνευσεν ἡμῖν· οὐχ ἁπλῶς δείκνυσι πολὺν τὸν ἀγῶνα τοῦ πράγματος. μὴ θυμός, φησι, βραβευέτω, μὴ φιλονεικία, μὴ ἀνθρωπίνη εἰρήνη κτλ. — ἀλλ' οὐ ταύτην βούλομαί, φησιν, ἀλλ' ἐκείνην, ἣν ὁ Χριστὸς ἀφῆκεν αὐτός. κτλ.*

Gemeinschaft unter einander". Böhmer: „indem ihr Eine sittlich religiöse Corporation, Eine christliche Kirche bildet (I, 24), seid ihr auch zu der εἰρήνη von Gott berufen" u. s. w. Es folgt daraus, dass sie ἓν σῶμα bilden, dass sie als Glieder desselben auch zum Frieden berufen sind, denselben aufrecht erhalten müssen, soll der Leib bestehen.

Die letzten Worte machen noch Schwierigkeit, weil das ἁ. λ. εὐχάριστοι verschiedentlich aufgefasst werden kann. Man kann es in dem Sinne von *grati* oder von *comes, gratiosi, benigni* nehmen (wie es aus den bei Wolf in den *curis* zu dieser Stelle und bei Bähr angeführten Beispielen aus Provb. 11, 16. Jos. Ant. 16, 6, 2. Diod. Sic. 18, 28 erhellt, wovon das erstere besonders treffend ist: γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν). — Dass man nun deswegen εὐχάριστοι in letzterem Sinne nehmen *müsse*, weil sonst zweimal zum Danke aufgefordert sein würde hier und V. 17 *exit.* [1], folgt keineswegs; denn nehmen wir es in dem zweiten Sinne, so wäre gleichfalls nur *generaliter* wiederholt angedeutet, wozu Paulus schon V. 12—14 ermahnt hatte. Man würde, wollte man die zweite Erklärung festhalten, wohlthun, es im allgemeinen Sinne mit Steiger von solchen zu verstehen, die wohl mit der χάρις im christlichen Sinne versehen sind, „sich davon durchleuchten und verklären lassen und sie so den Andern mittheilen, auch durch sein Wort, wie dies durch jene Part. V. 16 auseinandergesetzt wird". Da aber das εὐχαριστεῖν im Sinne von Danksagen bei Paulus sehr gebräuchlich ist, da das menschliche Herz von Natur weit mehr zur Undankbarkeit, als zu dem Laster der Unfreundlichkeit gegen den Nächsten geneigt ist, so möchte ich lieber εὐχ. [2] im Sinne dankbar nehmen, und diese Dankbarkeit wäre vornehmlich darein zu setzen, dass die Colosser den Frieden bewahrten und ἓν σῶμα blieben, wie

[1] Huther versteht auch das ἐν τῇ χάριτι V. 16 von dem „Gott zu zollenden Danke" — so dass in jedem der drei Verse auf die Dankbarkeit hingewiesen wäre — ebenso Böhmer.

[2] Chrysostom.: *τοῦτο γάρ ἐστιν εὐχάριστον εἶναι καὶ σφόδρα ἐντρεπτικῶς, τὸ ὁμοίως κεχρῆσθαι τοῖς ὁμοδούλοις, ὥςπερ αὐτῷ ὁ Θεός, τὸ εἴκειν τῷ δεσπότῃ, τὸ πείθεσθαι, τὸ ὑπὲρ πάντων χάριν ὁμολογεῖν, κἂν ὑβρίσῃ τις, κἂν πλήξῃ· οὐ γὰρ δὴ ὁ τῷ Θεῷ χάριν ὁμολογῶν ὑπὲρ ὧν ἔπαθε τὸν ποιήσαντα ἀμυνεῖται, ὡς ὅγε ἀμυνόμενος οὐχ ὁμολογεῖ χάριν, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκεῖνον τὸν τὰ ἑκατὸν δηνάρια* ††† *γενώμεθα, ἵνα μὴ ἀκούσωμεν· πονηρὲ δοῦλε. κτλ.*

sie berufen seien. Als Anweisung nun dazu, wie und wodurch die Colosser einen zusammenhängenden Organismus darstellen und sich dankbar erweisen sollen, fasse ich die folgenden Verse

V. 16. 17.

Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως κτλ.

Zu bemerken ist zuvörderst über die Construction, dass Lachmann (dem Steiger folgt aus Gründen „nicht der Grammatik, sondern der Rhetorik") die Worte von ὁ λόγος bis πλουσίως in Parenthese schliesst, andere hingegen jede Parenthese verwerfen, z. B. Böhmer, der behauptet, die folgenden Nominative διδάσκοντες κτλ. seien entweder mit ἐνδύσασθε V. 12, oder dem γίνεσθε V. 15 in Verbindung zu bringen. Er billigt die letztere Auffassung, nur sieht man nicht ein, wie man dann der harten Parenthese entgehen will. Mir scheint es am ungezwungensten zu sein, wenn man das ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικ. κτλ. als einen neuen Segenswunsch, beziehentlich als neue Aufforderung nimmt, der Form nach parallel der V. 15 enthaltenen: ἡ εἰρ. — βρ. κτλ., dem Sinne nach ein Ausdruck der Dankbarkeit und ein Mittel zur wahren Einigung in der Gemeinde. Zu einer parenthetischen Bemerkung den sehr wichtigen Satz ὁ λόγος κτλ. herabzudrücken, kann ich mich nicht entschliessen, viel lieber construire ich die *participia* διδ. und νουθ. dem Sinne nach zu ὑμῖν mit Bähr, Huther u. A., wie ähnlich 2, 2 συμβιβασθέντες auf das vorhergehende αὐτῶν bezogen werden muss. Die Leseart τοῦ Χριστοῦ ist nach den meisten bewährten Auctoritäten der „τοῦ Θεοῦ" vorzuziehen. — Der λόγος τοῦ Χρ. ist *sermo de Christo*, die Verkündigung von Christo, das *Evangelium*; der Ausdruck τοῦ Χριστοῦ mag deshalb von Paulus gewählt sein, wie etliche Exegeten vermuthen, weil die Irrlehrer durch eine φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν auf die Colosser zu wirken versuchten. Das Wort, welches Christum als den darstellt, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν κτλ., als die εἰκὼν τοῦ Θεοῦ κτλ. I, 14 sqq. — soll reichlich in den Colossern wohnen — ἐνοικείτω, darin liegt, dass das Subject des ἐνοικεῖν sich dauernd mit der in Rede stehenden Person verbinde (z. B. Röm. VII *bis* ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (cf. I, 19. II, 9 κατοικεῖν), nicht bloss, dass das Evangelium unter den Colossern sei, sondern gleichsam sein Domicil daselbst habe, sich häuslich niedergelassen habe unter den Colossern wünscht der

Apostel, denn das ἐν möchte ich lieber in der Bedeutung „unter, bei" fassen, damit man bei λόγος zugleich an die mündliche Verkündigung denken könne, die, um modern zu reden, sowohl officiell in den gottesdienstlichen Versammlungen, als im Privatverkehr stattfinden müsse — so fasse ich im Wesentlichen das πλουσίως, dass nicht kärglich der Saame des Worts ausgestreut werde. — Die Art und Weise nun, wie des Wortes Verkündigung festen Fuss in der Gemeinde fassen müsse, giebt Paulus an durch die folgenden drei Participia διδ., νουθ., ᾀδ., von denen die ersten beiden durch ἐν πάσῃ σοφίᾳ, das letztere durch ἐν τῇ χάριτι näher bestimmt werden. Auch I, 28, wo das διδ. und νουθ. näher erklärt ist (*cf. ad h. l.* und zu I, 9), wo aber das νουθ. dem διδ. vorangestellt ist, erhalten die bezeichneten Thätigkeiten durch ἐν πάσῃ σοφίᾳ einen bestimmenden Zusatz. — Das ἐν πάσῃ σοφίᾳ ist in den angezogenen Stellen schon ausführlicher erklärt, es kommt aber dem Paulus sehr viel darauf an, darum er es so oft wiederholt. Auch hier scheint σοφία von der praktischen Seite genommen zu sein. Es wird zu dem erfolgreichen διδ. und νουθ. eine grosse Umsicht und genaue Kunde des Menschen sowohl im natürlichen als erneuerten Zustande erfordert, ferner muss sich der διδάσκων den oft sehr schweren Zugang zu dem Menschenherzen durch grosse Weisheit und Liebe, die von oben herabkommt, zu verschaffen suchen und einem jeglichen geben, was noth ist — auch den Irrlehrern zu widerstehen wissen etc. Es hindert nichts, dies νουθετ. und διδάσκ. auch auf die täglichen gottesdienstlichen Versammlungen zu beziehen. Das ἑαυτούς wäre dann von dem Auftreten verschiedener Lehrer und Adhortatoren zu nehmen, da ja bekanntlich das Lehramt in den ersten Gemeinden noch nicht ausschliesslich an bestimmte Persönlichkeiten geknüpft war, so dass ein anderer, der vom Geiste Gottes getrieben etwas zu sagen hatte, es nicht gedurft hätte (cf. das Zungenreden und Auslegen im Cor.-Briefe). Es ist aber auch das ἑαυτούς im wörtlichen Sinne *vosmetipsos* verstanden worden von der Selbstbelehrung und Selbstermahnung von denen hauptsächlich, welche das ἐν ὑμῖν im eigentlichsten Sinne, *in vobis*, d. i. *in cordibus vestris*, *i. e. in corde uniuscuiusque*, und ebenso das ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν auch nur von den einzelnen Herzen, abgesehen von ihrem ἓν σῶμα bildenden Verbande verstehen. Allein eben durch das ἓν σῶμα V. 15 giebt Paulus zu verstehen, dass er seine

Ermahnungen nicht an die Einzelnen als solche, sondern an dieselben, insofern sie einen Gemeindeverband bilden, richte, und das ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις schliesst ein Singen mit dem Munde und in Gemeinschaft mit Andern so wenig aus, dass vielmehr ohne ein solches ᾄδειν ἐν τ. κ. ein Gesang mit dem Munde und in Gemeinschaft nichts sein würde, als ein Quälen seiner selbst und Anderer und dem Herrn ein Gräuel (o der Gesang in todten Gemeinden und das Schweigen der Vornehmen und das blosse Laufen nach der Predigt!!!). Man könnte, da es so nahe liegt, hier an gottesdienstliche Versammlungen vornehmlich zu denken, auch schon einen Unterschied des doctrinalen und liturgischen Theiles des Gottesdienstes angedeutet finden; letztere Andeutung würde anscheinend bei ψαλμοῖς beginnen. — Freilich verbinden die Meisten, z. B. Steiger, das ψαλμ., ὑμ., ᾠδ. mit dem διδ. „aus sprachlichen Gründen" (in der Anm. sagt er, ᾄδω werde mit dem Accusativ ᾆσμα, ὕμνον etc. verbunden, eben so mit dem *Acc.* oder *Dat. comm.* der Person, das ist zwar richtig, doch würde der Dativ in dem Sinne: Gotte singend durch Psalmen etc. sich wohl auch sprachlich rechtfertigen lassen), Böhmer deshalb, weil das ᾄδοντες überladen würde durch die vielen Beisätze, und weil das λαλοῦντες offenbar mit ψαλμ. etc. in der Parallelstelle Eph. 5, 19[1] verbunden werden müsse, was richtig ist; und so werden wir auch dieser Verbindung wohl den Vorzug geben müssen. Allerdings bleibt es auffallend, dass das Lehren und Vermahnen durch Psalmen etc. geschehen solle, allein Paulus deutet damit nur an, dass die genannten Gesänge einen Lehrgehalt, der das Gemüth zurechtsetzen (νουθετεῖν) könne, hätten[2], wie ja auch, wenn wir gemeinsam in der Kirche

[1] Die unmittelbar vorhergehende Ermahnung: *μὴ μεθυσκέσθε οἴνῳ — ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι* scheint sich auf die Agapen zu beziehen, die ja auch als ein Stück der gottesdienstlichen Handlungen angesehen wurden, wobei sich Missbräuche eingeschlichen hatten, cf. 1 Cor. 11, 17 sqq., bes. V. 22: *ὃς δὲ μεθύει κτλ.*

[2] Chrys. bemerkt dazu: *ὅρα καὶ τὸ ἀνεπαχθὲς τοῦ Παύλου. ἐπειδὴ ἡ ἀνάγνωσις ἔχει πόνον, καὶ πολὺ τὸ φορτικὸν, οὐκ ἐφ' ἱστορίας ἤγαγεν, ἀλλ' ἐπὶ ψαλμοὺς, ἵνα ὁμοῦ καὶ τέρπῃς τὴν ψυχὴν ᾄδων καὶ ὑποκλέπτῃς τῶν πόνων.* — Wenn er aber fortfährt: *ὕμνοις, φησὶ, καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. νῦν δὲ Σατανικὰς μὲν ᾠδὰς καὶ ὀρχήσεις αἱροῦσιν οἱ παῖδες οἱ ὑμέτεροι, καθάπερ οἱ μάγειροι* (*coqui, lanii*) *καὶ οἱ ὀψῶναι καὶ οἱ χορευταί. ψαλμὸν δὲ οὐδεὶς οὐδένα οἶδεν, ἀλλὰ καὶ αἰσχύνη τὸ πρᾶγμα δοκεῖ*

das: Wir glauben All' an Einen Gott etc. und andere Hymnen singen, der Lehrgehalt bedeutend hervortritt, und alle Lieder auf einem richtigen Lehrgrunde ruhen müssen. Wie es ja auch bekannt ist, dass das Gesangbuch die *biblia pauperum* ist und ein treffendes Gesangswort dieselbe Lehr- und Ermahnungskraft ausübt, als das Bibelwort. — Das ψ. bezieht man wohl am natürlichsten auf die alttestamentlichen ψψ.; das ὕμνοις auf bekannte Lobgesänge zur Ehre Gottes (Chrys. nennt sie τελειότερόν τι πρᾶγμα und versteht es vom Gesange der Cherubim), das ᾠδαῖς πν. überhaupt auf Gesänge, die aus dem heiligen Geiste entsprungen sind und sich als Hymnen nicht darstellen lassen, z. B. von der Bruderliebe; Siegeslieder der Märtyrer, Klagelieder etc. — Doch können wir die Ausdrücke schwerlich genau erklären. — Tischendorf hat καί vor ὑμν. und vor ᾠδ. ausgelassen nach bewährten MSS. und alten Exegeten, und es ist wahrscheinlich, dass es aus Eph. V, 19 hierher gekommen ist. — ἐν τῇ χάριτι liest er auch nach überwiegender Mehrzahl guter Auctoritäten statt des ἐν χάριτι der Rec. — Da nun das διδ. κτλ. durch die vorangestellten Worte ἐν πάσῃ σοφίᾳ genauer bestimmt ist, so ist es höchst wahrscheinlich, dass man ebenso ἐν τῇ χάριτι mit ᾄδοντες zu verbinden habe [1]. Wie man ἐν τῇ χάριτι übersetzen soll, ist nicht so leicht zu sagen. Es kann heissen: Gnade, Dankbarkeit, Anmuth. Man kann nicht sagen, dass eine dieser drei Erklärungen absolut auszuschliessen sei. Steiger sagt freilich, der Artikel mache die Erklärung χαριέντως (V. 16) unmöglich, und Huther meint: „von einem anmuthigen Singen im Herzen könne Paulus doch wohl nicht reden", aber giebt es nicht dem Menschen die schönste Anmuth, wenn er in seinem Herzen seinem Gotte singt, und spricht sich nicht solche Anmuth in dem verklärten Angesichte aus? Andere verstehen es vom Danke, und genügende Gründe zur Widerlegung dieser An-

εἶναι καὶ χλευασία καὶ γέλως κτλ., so glaubt man eine Stimme ans dem 19. Jahrhundert zu vernehmen.

[1] Chrys. sagt: *ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Θεῷ· ἢ τοῦτό, φησιν, ὅτι διὰ χάριν ἡμῖν ταῦτα ἔδωκεν ὁ Θεός, ἢ ταῖς ἐν τῇ χάριτι ᾠδαῖς, ἢ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς καὶ διδάσκοντες ἐν χάριτι, ἢ ὅτι ἐν χάριτι, εἶχον ταῦτα τὰ χαρίσματα, ἢ ἐπεξήγησίς ἐστιν· ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματός φησιν. ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Θεῷ, μὴ ἁπλῶς, φησι, τῷ στόματι, ἀλλὰ μετὰ προσοχῆς* (*attentio*). *τοῦτο γάρ ἐστι τῷ Θεῷ ᾄδειν, ἐκεῖνο δὲ τῷ ἀέρι κτλ.*

sicht lassen sich auch nicht beibringen. — Steiger meint: „Erklären wir: „„„in der Gnade““, so ist eigentlich nichts zu ergänzen". Bengel erklärt auch: *in gratia*, בְּחֵן. — Das Richtige hier zu treffen, ist schwer, die letztere Erklärung möchte noch am meisten für sich haben. Zu dem ἐν ταῖς καρδίαις, welches der Rec. ἐν τῇ καρδ. vorzuziehen ist, habe ich oben schon das Nöthige bemerkt. — τῷ Θεῷ ist kritisch gesichert gegen das τῷ Κυρίῳ der Rec., welches aus Eph. V, 19 herübergekommen sein kann.

Scheint nun V. 16 sich auf öffentliche und häusliche Erbauung zu beziehen, so umfasst Paulus mit dem Schlussverse dieses Abschnittes das ganze Verhalten und Thun der Colosser und er zeigt, dass Alles in Jesu Namen geschehen müsse. Mit diesem Canon schliessen die allgemeinen Ermahnungen.

Es kommt vornehmlich auf die Erklärung des ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ ποιεῖν τι an; darin giebt Paulus ein Regulativ für *alle* Handlungen die ein Christ thun kann. Auch das *Wort* (ποιῆτε ἐν λόγῳ) ist als eine That aufgefasst, als eine im Herzen geborne und mit der Zunge vollführte That des Menschen, welche im Guten oder Bösen auf das Schwerste ins Gewicht fällt (Matth. 12, 36, 37), und es kommt ihm darauf an, die Thaten möglichst allgemein darzustellen — darum das πᾶν ὅτι ἐὰν oder ἄν, *quodcunque*, und die Wiederholung desselben im Plural πάντα, bezüglich auf ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ — um eine generelle Vorschrift für alle Fälle zu geben. Diese lautet nun πάντα (ποιεῖτε) ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ [1]. Am wenigsten ist dieses nur von einem blossen Nennen des Namens Jesu bei den einzelnen Handlungen zu verstehen, obgleich es keineswegs ausgeschlossen ist oder auch nur in den Hintergrund gestellt wird (haben ja auch viele wahre Christen die Gewohnheit, *J. N. J.* allen ihren Schriften vorzusetzen als oberste Richtschnur — im Gedanken muss solches immer geschehen, wenn's auch nicht zu sehen

[1] Chrys. sagt: *πάντα ἐν ὀνόματι τοῦ Θεοῦ πράττε, τουτέστιν, αὐτὸν καλῶν βοηθόν· ἐπὶ πάντων πρότερον αὐτῷ εὐχόμενος, ἅπτου τῶν πραγμάτων. βούλει τι φθέγξασθαι; τοῦτο πρότασσε. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῶν ἐπιστολῶν προτάσσομεν τὸ ὄνομα Κυρίου. ἔνθα ἂν ᾖ τὸ ὄνομα Κυρίου, πάντα αἴσια. εἴ γὰρ ὑπάτων ὀνόματα ἀσφαλῆ τὰ γραμματεῖα ποιεῖ, πολλῷ μᾶλλον τοῦ Χριστοῦ τὸ ὄνομα. ἢ τοῦτό φησι, κατὰ Θεὸν πάντα καὶ λέγετε καὶ πράττετε· μὴ τοὺς ἀγγέλους ἐπεισάγετε κτλ.*

kommt), vielmehr bei gewissen feierlichen Handlungen sich von selbst versteht. Der Jünger soll nirgends kommen ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ Ev. Joh. 5, 42, sondern ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (so Lachmann nach hinlänglichen Auctoritäten) als ein Organ des ihn belebenden und beseligenden Christus, in Seiner Auctorität — in Seinem Auftrage, wie wir auch sagen in solenner Gerichtssprache: Im Namen des Königs, cf. בשם und vorzüglich Hengstenbergs Abhandlung über die Gottesnamen in seiner Vertheidigung der Aechtheit des Pentateuch. Bengel erklärt: *Ut perinde sit ac si Christus faciat V.* 11 *vel certe, ut Christo omnia probetis.* Es liegt ferner in dem ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. die Quelle indicirt, woraus wir Kraft schöpfen sollen zur Vollbringung aller Werke, was Davenant andeutet durch *invocato illius adiutorio* [1]. Alles nun, was wir so im Namen Jesu Christi vollbringen, ist eine εὐχαριστία, eine Danksagung Θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ. So kann man das Part. praes. εὐχαριστοῦντες auffassen als begleitend das ποιεῖν πάντα ἐν ὀν. Ἰ. Χρ., als eine thatsächliche Danksagung; indessen lässt es sich auch zugleich als ein besonderer Act auffassen, so dass im Herzen und von den Lippen Dank zu Gott dem Vater emporsteigen soll δι' αὐτοῦ, durch Jesum, in welchem ein Jünger nur alles, auch das Gott wohlgefällige *Danken* vollbringen kann, indem er nur durch Ihn Gott versöhnt und nahe und angenehm ist. — So ist Jesus hier am Schlusse der generellen Ermahnungen noch einmal als der wahre Mittler dargestellt, und wenn auch keine directe Polemik gegen die Irrlehrer, welche οὐ κατὰ Χριστόν lehrten, ersichtlich ist, so tritt doch die Heilandswürde des Herrn abermal so hellleuchtend hier hervor, dass jeder Gedanke an andere Vermittler zwischen Gott und der sündigen Welt weichen muss.

[1] Mel. erklärt: *Iubet omnia in nomine Domini facere, quod interpretantur, ne quid faciamus contra mandata Dei — — — sed praeter haec particula „in nomine Domini" significat invocationem, ut quidquid gerimus credamus Deo placere et rogemus ut ipse gubernet, sicut scriptum est: Revela Domine viam tuam et ipse faciet sqq., quare quidquid suscipimus, auxilium ab eo petendum est. Qui docent, qui administrant rempublicam, qui gerunt bella sqq. — postulent a Deo auxilium etc.*

HAUSTAFEL.

Cap. III. Vers 18 — IV. Vers 1.

Wie sich dieses πάντα ποιεῖν ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. *im Hauswesen gestalten müsse, führt Paulus hier, aus dem Gemeindeverbande der Kirche in die Familie im Geiste eintretend, in wenig Zügen durch. Die ersten beiden Verse beziehen sich auf das sechste, die anderen auf das vierte Gebot.*

V. 18. 19.

Weit ausführlicher sind diese Ermahnungen behandelt in den Parallelstellen des Epheserbriefes, wo er z. B. das, was er hier in zwei Versen abmacht, nemlich das Verhältniss der Ehegatten zu einander, vom 22. bis 33. Verse des 5. Capitels behandelt. Calvin bemerkt dazu: *Oeconomia tribus quasi iugis constat, in quibus est mutua partium obligatio. Iugum primum est coniugii inter virum et uxorem, secundum iugum conficiunt parentes et liberi; tertium dominos et servos continet. Ita in oeconomia sunt diversae sex personae, quarum singulis his praecipiet Paulus, quale sit suum officium* (cf. Arist. Pol. 1, 3). Es ist bemerkt worden [1], dass Paulus nur in den Briefen nach Klein-Asien die ehelichen und häuslichen Pflichten überhaupt ausführlicher behandle. Daraus hat man nicht mit Unrecht auf eine beabsichtigte Untergrabung der häuslichen Verhältnisse geschlossen, auf eine Verbreitung falscher Emancipationsgedanken, welche Paulus dahin berichtigt, dass im Verhältniss des Individuums zu Christo die menschlich und göttlich geordneten Unterschiede der Nationalität, des Geschlechts, des Standes etc. keine Bedeutung hätten, sonst aber alle diese Verhältnisse vom christlichen Geiste durchläutert und von christlichem Standpunkte aufgefasst werden müssten. Das Weib hat keinen andern Mittler zwischen sich und Gott als der Mann, aber in ihrem gegenseitigen ehelichen Verhältniss bleibt es bei der von Gott gestifteten Ord-

[1] Schon Chrys. antwortet auf die Frage, warum Paulus nur im Colosserbriefe und in dem an die Eph. *καὶ τῇ πρὸς Τιμόθεον καὶ τῇ πρὸς Τίτον — — ταῦτα ἐπιτάττει;: ὅτι εἰκὸς ἐν ταύταις ταῖς πόλεσιν εἶναι τὰς διχοστασίας, ἢ εἰκὸς τὰ μὲν ἄλλα αὐταῖς κατωρθῶσθαι· τούτων δὲ οὕτως ὑστερεῖν, ὥστε δέον εἶναι καὶ περὶ τούτων αὐτοὺς ἀκούειν. μᾶλλον δὲ ὁ πρὸς τούτους λέγει, πρὸς πάντας λέγει κτλ.*

nung, dass den Weibern das ὑποτάσσεσθαι (medial), das sich Unterordnen zukommt. Uebrigens stehen die Nominative αἱ γυν., οἱ ἄνδ., τὰ τέκνα κτλ. wie häufig im N. T. (cf. Luc. 8, 54; Marc. 9, 25 u. a. m. *Markland ad Eur. Iphig. in Aul.* 446. Winer III. Ausg. p. 154) für den Vocativ. Die neuern Kritiker lassen mit Recht vor ἀνδράσιν das ἰδίοις weg, weil nur wenig MSS. so lesen und das Wort wahrscheinlich aus Eph. V, 22. hierher gekommen ist. Hat aber Paulus es hier nicht geschrieben, so muss es doch von den eignen Männern verstanden werden. Wie weit nun dies ὑποτάσσεσθαι gehen müsse, sagt hier der Apostel nicht, in der Parallelstelle aber verlangt er einen Gehorsam der Eheweiber gegen ihre Männer, wie von der Kirche gegen Christum ἐν παντί, in allen Stücken [1]. Es ist nothwendig, dass bei einem dauernden Bunde zweier Individuen, der Eine die Oberherrschaft habe, weil sonst bei widerstreitenden Ansichten und Handlungen der Bund *de facto* gelöst wäre. — Das ὡς ἀνῆκεν ἐν Κυρίῳ, wie es sich geziemte in dem Herrn, wie es unter Christen nicht anders sein sollte (aber bei euch nicht immer gewesen ist, das liegt, wie Winer meint, im Imperf.), giebt das sich *Geziemende* als eine für die christliche Gemeinde nicht zu vernachlässigende Instanz an. — Es ist dieser Satz nicht eine Limitation des ὑποτάσσεσθαι, dass man etwa übersetzen könnte: „so weit es sich für Christenleute gebühret" — die Limitation folgt erst V. 19 und ist in dem ἀγαπᾶτε κτλ. zu suchen; wo christliche ἀγάπη, da hört die Tyrannei auf. Die ἀγάπη aber wird erhalten und genährt bei den Ehemännern durch die willige und von Herzen kommende Unterordnung

[1] Viele meinen jetzt, Paulus sei in der allgemeinen Weltanschauung bei Juden und Heiden, wornach der angeführte Grundsatz in weitester Ausdehnung galt und die Weiber eigentlich *mancipia* waren, befangen gewesen, und es sei an der Zeit, die Weiber zu emancipiren (!!). Eine solche Befangenheit beim Apostel anzunehmen, zumal bei einer Verordnung, die einen oecumenischen Charakter an sich trägt, hiesse ihn seiner apostolischen Auctorität entkleiden. Ist unläugbar bei Juden und Heiden die Stellung des Weibes eine unwürdige gewesen, so ist doch die untergeordnete Stellung des Weibes überhaupt nicht etwa ein blosses Gebilde der Rohheit und grösseren physischen Kraft des Mannes, sondern eine von Gott nach dem Sündenfall ganz allgemein verordnete Institution, welche dann freilich auch in Knechtschaft des Weibes ausartete, wie alle Institute Gottes durch die Sünde verkehrt worden sind. Bei dem *ὑποτάσσεσθαι* aber wird es in der Christenheit bleiben.

der Frau [1]. Paulus versteht aber durch die *ἀγάπη* nicht die bloss natürliche Zuneigung des Mannes zu seinem Weibe, sondern vor allem die in Christo verbundene Einheit ihres inwendigen Menschen, wodurch sich das gegenseitige Verhältniss als ein christliches und liebevolles darstellt, als ein Ausfluss *der* Liebe, womit sie von ihrem Heilande geliebt und angenommen sind. — Es wird dies *ἀγαπᾷν* noch durch ein Verbot erläutert und specificirt: *μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς*. Nimmt man es passiv: lasst euch nicht erbittern, so werden Ohrenbläser vorausgesetzt, oder auch angenommen, dass es die Weiber abgesehen hätten darauf, ihres Ehemannes Zorn zu erregen —; nimmt man es medial: erbittert euch selbst nicht etc., so wird jene erstere Erklärung dadurch nicht ausgeschlossen, sondern mit umfasst, aber der Mann deutlich zur Sanftmuth hingewiesen, sich durch Schwächen und Nachlässigkeiten seines Weibes nicht zu unmännlicher und unchristlicher Bitterkeit gegen sie hinreissen zu lassen.

Paulus geht über auf das zweite iugum, wie Calvin es nennt, parentes et liberos. Er stellt aber überall den Gehorsam voran, damit der Ungehorsam in etwaniger Nichterfüllung der Pflichten seitens der Befehlenden keinen Vorwand, keine Entschuldigung habe.

V. 20. 21.

Hier ist zunächst kein Unterschied gemacht zwischen Mann und Weib, weil sie in den Kindern Eins sind, und deshalb auch der Gehorsam der Kinder ihnen, *τοῖς γονεῦσι*, gebührt *κατὰ πάντα*, in allen Stücken. Dieses *τὰ πάντα* zu beschränken, lag nicht im Sinne des Apostels. Denn indem er christliche Eltern anredet, setzt er voraus, dass ihre Befehle nur den Aufbau des Reiches Gottes und das wahrhaft Gute und Christliche bezwecken. Ueberhaupt hat es seine sehr missliche Seite, im Allgemeinen einen solchen Zwiespalt zwischen Kindern und Eltern zu setzen, dass die Kinder schon so

[2] Chrys. *τὸ μὲν οὖν ἀγαπᾷν τῶν ἀνδρῶν ἐστι· τὸ δὲ εἴκειν ἐκείνων. ἐὰν οὖν ἕκαστος τὸ ἑαυτοῦ εἰςενέγκῃ, ἕστηκε πάντα βέβαια. ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ ἀγαπᾶσθαι γίνεται καὶ ἡ γυνὴ φιλική. ἀπὸ δὲ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ὁ ἀνὴρ ἐπιεικής. ὅρα δὲ ὅτι καὶ ἐν τῇ φύσει οὕτω κατεσκεύασται, ὥστε τὸν μὲν φιλεῖν, τὴν δὲ ὑπακούειν. ὅταν γὰρ ὁ ἄρχων τὸ ἀρχόμενον φιλῇ, τότε τὰ πάντα συνέστηκεν.*

weit aus ihrer kindlichen Sphäre herausgerückt erscheinen, dass sie in den Eltern nicht mehr Gottes Bild schauen können. Selbst böse Eltern wollen in der Regel dennoch das Beste ihrer Kinder, suchen ihre Sünde vor denselben zu verbergen, wo nicht solche Verruchtheit in ihnen ist, dass sie auf keine Weise in einer christlichen Gemeinde eine Stätte haben können, wo also auch diese Apostelworte an sie nicht mehr gehen. — Deshalb ist auch dieses τὰ πάντα hier ohne alle Limitation gesetzt. — Den Grund für diesen Befehl giebt er in folgenden Worten an: τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν Κυρίῳ (so die meisten MSS. statt τῷ Κυρίῳ der Rec.), denn das ist wohlgefällig im Herrn oder bei dem Herrn (heisst es doch von ihm selbst Luc. 2, 51: καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς, auf Joseph und Maria bezogen). — Dafür steht Eph. VI, 1 δίκαιον, dem richtigen Verhältniss (δίκη) zwischen Eltern und Kindern entsprechend; daselbst wird auch auf die Verheissung des vierten Gebots hingewiesen, während hier des Herrn Wohlgefallen als Beweggrund zum Gehorsam dargestellt wird.

Ihr Väter, heisst es nun V. 21 weiter, reizet nicht eure Kinder μὴ ἐρεθίζετε [1] (das ist wahrscheinlich die richtige Leseart, obwohl sie nur durch Cod. *B.* und etliche alte Commentatoren, z. B. Chrys., empfohlen wird, da das gewöhnlichere παροργίζειν sehr leicht aus der Parallelstelle im Epheserbriefe herrühren kann), nach Suidas eigentlich: τὸ τῇ ῥιπίδι (Fächer, Blasebalg) πῦρ ἀνάπτειν. — Daher es bald *sensu bono* steht, wenn es ein heiliges Feuer anzünden heissen muss nach dem Zusammenhange, wie 2 Cor. 9, 2; bald *sensu malo*, wie hier, wo das Wort von dem Entzünden eines unheimlichen Feuers der Erbitterung und des Grolles gebraucht wird. Hesych. umschreibt παροξύνει, λυπεῖ. So kommt ἐρεθίζω bei Homer schon in der Bedeutung „zum Zorn reizen" vor, auch mit dem Zusatz ἐπέεσσι — auch von Seelenleiden, die das Gemüth aufregen. — Paulus will damit hauptsächlich die ungerechte, partheiische oder tyrannische Kinderzucht den Vätern verbieten, dass sie nicht vergessen sollen, dass auch Nachsicht und Schonung ein Zuchtmittel sind und Gesetz und Evangelium auch hier zusammenwirken müssen. An Mütter dieselbe Ermahnung zu richten, hat Paulus wohl

[1] Chrys.: *τοῦτό ἐστι, μὴ φιλονεικοτέρους αὐτοὺς ποιεῖτε· ἔστιν ὅπου καὶ συγχωρεῖν (coire, cedere, concedere) ὀφείλετε. κτλ.*

deshalb unterlassen, weil das Mutterherz von Natur gegen das eigne Fleisch und Blut in der Regel viel zu milde und nachsichtig ist. Zu einem strengen Vater, dessen Strenge nicht durch die am Herzen vom Herrn erfahrene Gnade geläutert ist, verlieren die Kinder leicht Liebe und Vertrauen, sind immer in Angst, ob's auch recht sei, — mit einem Worte: ἀθυμοῦσιν, verlieren den Muth. Das Verbot aber soll bezwecken ἵνα μὴ ἀθυμοῦσιν — dass sie nicht ohne θύμος, ohne Muth und Gemüth in einen Zustand versinken, wo sie ihr Leben nicht mehr in dem Leben und in der Liebe des Vaters gewurzelt erblicken können; oder wie andere wollen, die Hoffnung aufgeben, sich der Väter Liebe zu erwerben. Die positive Ermahnung an die Väter, wie sie Eph. VI, 4 darbietet, ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου, fehlt hier.

V. 22—25.

Ausführlicher behandelt der Apostel das dritte iugum, das Verhältniss der Sklaven und Herren zu einander.

Er kommt nicht mit turbulenten Freiheitsideen, zielt nicht hin auf Verbesserung der socialen Lage der Sklaven, noch auf Emancipation — sondern weist nur darauf hin, dass Beide demselben Herrn Christo dienen sollen, ein jeglicher in seinem Berufe; weiss auch, dass sich darnach die Lage der Sklaven ganz anders gestalten wird, wenn Herren und Knechte mit Treue dem Herrn Christo dienen. — Es findet sich auch nicht ein Wort (von unveräusserlichen Menschenrechten etc.), welches tumultuarische Sklavenaufstände veranlassen oder beschönigen könnte. Wenn die evangelische Wahrheit fest in den Herzen gegründet ist, so gestalten sich die depravirten socialen Zustände von selbst und ohne Rumor der erkannten Wahrheit gemäss. Dass vor der erhabenen Universalität des Christenthums, wie er V. 11 sie geschildert hatte: ὅπου οὐκ ἔνι — — δοῦλος καὶ ἐλεύθερος, dem Apostel die unwürdige Stellung der Sklaven und ihre elende Lage nicht recht zum Bewusstsein gekommen sei, dass er kein Herz für diese gehabt, ist eine unerwiesene Behauptung — ja geradezu falsch. Wohl sagt auch Paulus 1 Cor. 7, 21: Δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐ λ ε ύ θ ε ρ ο ς γένεσθαι, μ ᾶ λ λ ο ν χρῆσαι κτλ. Sklaverei einführen, begünstigen, auch nur beschönigen, kann das Christenthum nimmermehr — wohl aber sind überall noch, wo wahres Christen-

thum Wurzel gefasst hat, die Ketten der Sklaverei nach und nach zerbrochen.

V. 22.

Die Rec. hat ὀφθαλμοδουλείαις und zuletzt τὸν Θεόν; jedoch die überwiegende Mehrzahl der Auctoritäten spricht für die Lesearten ὀφθαλμοδουλείᾳ und τὸν Κύριον. Letzteres hatte schon Griesbach in den Text aufgenommen.

Die Sklaven sollten ihre äusserliche Stellung ansehen als ihnen von dem Herrn auferlegt, und ihren schweren Dienst als einen Dienst, den sie dem Herrn leisten. Als solche sollen sie ihren Herren κατὰ σάρκα gehorsam sein — ὑπακούειν (es ist dasselbe Wort gebraucht, wie von den Kindern im Verhältniss zu ihren Eltern) und zwar κατὰ πάντα. Es könnte auffallen, dass Paulus einen unumschränkten Gehorsam von den Sklaven verlangt gegen ihre Herren, unangesehen, ob diese Christen seien oder nicht, — denn das κατὰ σάρκα schliesst beides, christliche und nicht christliche Herren ein — aber genauer betrachtet liegt in dem φοβούμενοι τὸν Κύριον die einzige nöthige Limitation. Dadurch schiebt er ihnen in das Gewissen, wie weit sie den Gehorsam gegen ihre leiblichen Herren mit der Furcht des Herrn vereinigen können. Es kommt Paulus nicht bloss darauf an, im Verhältniss der Sklaven zu ihren Herren nur die politische Seite hervorzuheben und das Christenthum gegen den Vorwurf zu sichern, als predige es Aufruhr und Lösung aller bisherigen socialen und politischen Bande, sondern er gründet den Gehorsam der Sklaven tiefer, als das Heidenthum es zu fassen vermochte, indem er den Gehorsam der Sklaven als einen dem Herrn Herrn geleisteten darstellt, — als dessen Zulassung die Sklaven ihren dermaligen Zustand auffassen sollten. — Daher verlangt Paulus noch einen ganz andern Gehorsam, einen Gehorsam μὴ ἐν ὀφθαλμοδ. ὡς ἀνθρωπάρεσκοι[1]: „nicht in Dienst vor Augen als den Menschen zu gefallen", wie Luther übersetzt. Die ὀφθ., ein vom Apostel gebildetes Wort, der Augendienst — der Dienst, der nur so weit reicht, als das Auge sehen kann — der abzweckt,

[1] Chrys.: *ποίησόν φησι τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου δουλείαν ἀπὸ τοῦ φόβου γίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ· κἂν γὰρ μὴ ὁρῶντος ἐκείνου πράττῃς τὰ δέοντα καὶ τὰ πρὸς τιμὴν τοῦ δεσπότου, δῆλον ὅτι διὰ τὸν ἀκοίμητον ὀφθαλμὸν ποιεῖς κτλ.*

sich der Menschen Wohlgefallen zu erwerben (ὡς ἀνθρ., auch ein selbstgebildetes Wort, dessen Zusammensetzung leicht ersichtlich ist). — Die Furcht vor der Strafe des Herrn, welche ebenfalls in dem ὀφθ. angedeutet ist, hebt Paulus nicht besonders noch hervor — sondern nur, dass die Triebfeder des Gehorsams gegen die Herren nicht blosse menschliche Rücksichten sein sollten, sondern sie sollten gehorsam sein ohne fleischliche Nebenrücksichten ἐν ἁπλότητι καρδίας[1] — in Einfalt, ohne schlaue irdische Berechnung, Ränke und Schliche, nur deshalb, weil es ihre Treue gegen den Herrn Herrn also mit sich bringt. — Das ist die Einfalt des Herzens, welche von dem Herrn Jesu sich regieren lässt und mit Ihm in solcher Verbindung steht, dass Kraft und Lust zu den Pflichten von Ihm in jedem Augenblick genommen wird. — In dem φοβ. τ. Κυρ. liegt einentheils die Limitation des τὰ πάντα, wie vorher angedeutet, andererntheils aber auch der Grund des Gehorsams gegen die leiblichen Herren von der einen Seite her — des Herrn Herrn Auge wacht und sieht, wenn des Herrn Auge nicht da ist.

V. 23. 24.

Gegen die Leseart der Rec.: καὶ πᾶν ὅ, τι ἐάν sprechen die bedeutendsten Auctoritäten. Griesbach führt sie auch an, behält aber die Rec. im Texte bei. — Lachmann liest: ὃ ἐάν. — Dieser Vers wird nach dieser Leseart auch am besten mit dem vorigen verbunden, und man interpungirt am richtigsten nach κυρίοις V. 22 durch ein Kolon, lässt dagegen das Punktum am Ende von V. 22 aus und nimmt μὴ ἐν ὀφθ., ἐν ἁπλ. und ἐκ ψυχῆς als adverbiale Bestimmungen zu dem ἐργάζεσθε. Das ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθαι[2] weist auch auf die innere Lust und Freudigkeit des thätigen Gehorsams hin, welche aus der nur auf den Herrn Herrn sehenden ἁπλότης καρδ. entspringt. — Andere erklären „*candide*", aufrichtig, im Gegensatz zu Heuchelei, allein dann ist es von ἐν ἁπλότητι nicht zu unterscheiden. Wörtlicher könnte man erklären: Thut das Befohlne nicht obenhin und mechanisch, sondern nehmt Antheil daran mit

[1] Chrys.: *ἐκεῖνο γὰρ οὐχ ἁπλότης, ἀλλ' ὑπόκρισις, ἕτερον ἔχειν καὶ ἕτερον ποιεῖν· ἄλλον μὲν παρόντος φαίνεσθαι τοῦ δεσπότου, ἄλλον δὲ ἀπόντος. κτλ.*

[2] Chrys.: *τὸ γὰρ ἐκ ψυχῆς, τοῦτό ἐστι τὸ μετ' εὐνοίας, μὴ μετὰ δουλικῆς ἀνάγκης, ἀλλὰ μετ' ἐλευθερίας καὶ προαιρέσεως.*

*

eurem Innern, arbeitet gerne in eurem Beruf, nicht aus Zwang, sondern von Grund eurer Seele. Diese Erklärung fällt mit obiger ungefähr zusammen. Sie sollten sich aber vorstellen, dass sie als Sklaven berufen seien, als *solche* dem Herrn Christo zu dienen — nicht den Menschen; hat mein Herr Christus mir die Fessel nicht abgenommen, so will ich sie auch tragen und in derselben Ihm dienen — so sollten sie denken, dadurch würden ihnen die Bande leicht (es ist im Grunde diese Forderung nur eine Anwendung von V. 17). — — Aber der Apostel *fordert* nicht bloss von den Knechten, sondern *verheisst* ihnen auch und hält ihnen den Gnadenlohn vor. Εἰδότες, *bene memores*, indem ihr wohl eingedenk seid (dies Part. Perf. hat bekanntlich die Präsential-Bedeutung), so möchte ich hier das Verbum οἶδα verstehen, wie offenbar Paulus Act. 23, 5 οὐκ ᾔδειν sagt in dem Sinne: ich bedachte es nicht, dass es der Hohepriester ist etc. — In ihrer schweren Arbeit, in ihrem schweren Leiden soll der Gedanke an den herrlichen Gnadenlohn sie aufrecht erhalten. Der Herr selbst weiset mehr als einmal seine Jünger zu ihrer Stärkung auf den Gnadenlohn hin; Paulus thut solches hier in einer solchen Ausdrucksweise, die nicht nothwendig nur auf das zukünftige Leben hinweist. Denn treue Dienste lohnt der Herr auch hier auf Erden mit Erweisungen seiner Gnade, dass solche Seelen ein Wachsthum im Glauben und in der Erkenntniss und an Seligkeit verspüren und fester werden in der Gnade. Die Präposition ἀπό als die, welche in weitester Bedeutung das Ausgehen von etwas bezeichnet, ist hier auch gewählt, damit die Sklaven jegliche mittelbare Gnadenerweisung durch Menschen auch als ein göttliches Gnadengeschenk annehmen sollten, z. B. wenn dem treuen Knechte auch von seinem irdischen Herrn freundliche Begegnung und Rücksicht zu Theil würde. — Τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας kann man verstehen als das Erbe, welches die κληρονομία überhaupt, d. h. die Christenheit hat. Gott nennt ja sein Volk oftmals נַחֲלָתִי, *hereditatem meam* — doch kommt diese Ausdrucksweise im N. T. nicht vor, so dass wir sie auch hier nicht festhalten können, wenn eine andere Erklärung näher liegt. Nun wird τ. κληρονομίας häufig von den Exegeten als *gen. appositionis* erklärt für ἥτις ἐστὶ ἡ κληρονομία, die Vergeltung, welche im Erbtheil besteht — gleich dem μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί (I, 12). — Es weiset dann die κληρονομία zwar vorzugsweise auf

das ewige Leben hin, jedoch sind die Erstlinge der Seligkeit in diesem Leben doch auch gewiss von dem Apostel nicht ausgeschlossen und gehören auch zu der ἀνταπόδοσις. Das ἀντί in dem *nomen* erweckt die Vorstellung, dass die Sklaven sich mit allen ihren Kräften ganz dem Herrn Herrn zu Dienst stellen in ihrem irdischen Sklavenberufe — und dafür das verheissene Erbe empfahen von dem Herrn — unbeschadet der Richtigkeit der von Böhmer citirten Bemerkung Este's: *Deum bona opera remunerantem nihil aliud, quam dona sua coronare* (übrigens conf. Eph. I, 18); — oder wie Calv. bemerkt: *Filiis hereditas non confertur ex obedientiae merito, sed iure filiationis.* Mit Nachdruck hebt der Apostel ihr Dienstverhältniss zu dem Herrn Christo noch einmal hervor. Man kann das δουλεύετε als Indicativ nehmen, und dann ist in der Hinweisung darauf, dass sie dem Herrn Christus dienen, die Versicherung enthalten, dass Er der gnädige Herr ist, der alles, was den Seinen erwiesen wird, vergilt und allen Dienst, den sie Menschen leisten aus Gehorsam und Liebe zu dem Herrn, gnädig ansieht — cf. Matth. 25, 21 sq.: εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ κτλ. Man kann aber auch δουλεύετε als Imp. fassen als Aufforderung: dem Herrn Christo dienet! Das γάρ in V. 25 möchte der letzteren Erklärung den Vorzug geben; denn bei der ersten würden wir ein δέ erwarten, was die besten und meisten Autoritäten verwerfen. — Eben so wird das γάρ der Rec. in unserm Verse von den besten MSS. ausgelassen. Dienet dem Herrn Christo, ruft Paulus aus, d. i. seid dessen immer eingedenk, dass ihr Ihm dienet.

V. 25.

In diesem engen durch γάρ angezeigten Zusammenhange dieses Verses mit dem vorigen kann man ἀδικῶν nur auf den beziehen, der nicht dem Herrn Christo dienet, und darin einen neuen Beweggrund für die Sklaven zum treuen Dienste erblicken. — Der, welcher Christo dienet, wird die ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας empfangen, wer aber ein ἀδικῶν, *maleficus*, einer, der Unrecht thut, ist — denn nicht im activen Sinne beleidigen, wie Matth. 20, 13 und anderswo, steht hier ἀδικέω, sondern im neutralen: von dem, was δίκαιον ist, was die δίκη fordert, abweichen — also hier *in specie*, wer dem Herrn Christo nicht dient; — κομιεῖται (oder wie Lachmann nach *B. D. ex. emen. E.* und etlichen Minuskeln liest: κομί-

σεται) ὃ ἠδίκησεν, was er Unrecht gethan hat: Das Unrecht, was er ausgesäet hat, wird ihm Früchte bringen. — Worin diese Frucht bestehen wird, sagt Paulus nicht — dagegen versichert er im Uebergange zu dem folgenden: *nec est personarum acceptio.* — Dass diese Worte einen Uebergang bilden zu dem Folgenden, und es den Anschein gewinnt, als habe Paulus der Rede eine allgemeinere Wendung geben wollen mit diesem Verse — möchte ich trotz der älteren und neueren Erklärungen, dass dieser Vers allein auf Sklaven gehen könne, behaupten. Denn das נשא פנים, πρόσωπον λαμβάνειν, und das hier gebrauchte *nomen* weist doch immer darauf hin, dass man auf einen, der eine bevorzugte Stellung vor Menschen-Augen hat, partheiische Rücksicht nimmt. Es würde auf die gedrückten Sklaven nicht gut passen. In der Parallelstelle geht es ausdrücklich auf die Herren (Eph. 6, 9). Es wird sonst gewöhnlich so erklärt: Glaubt nicht, dass euer gedrückter Stand euch bei dem Herrn eine Entschuldigung sein wird für euren ungerechten Dienst — euer Christen*name* besticht nicht das gerechte Urtheil des Herrn. — Er nimmt nicht Parthei für euch wider eure heidnischen oder, wenn auch christlichen, so doch ungerechten Herren — was sie von euch fordern dürfen, müsst ihr demnach leisten. — So im Wesentlichen Steiger: „Christus — — richtet nach der vorliegenden Thatsache, ohne sich durch ein Lippenbekenntniss zu seinem Namen bestechen zu lassen." Am besten scheint mir Huther's Erklärung, welcher diese Sätze in ihrer Allgemeinheit nimmt, der hinzufügen möchte nach ὃ ἠδικ.: εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος, doch auch zugiebt, dass Paulus wegen des γάρ diesen Ausspruch zunächst zur Beachtung für die Knechte thut, jedoch auch will, dass er von den Herren nicht überhört werde. Man könnte auch schon die allgemeine Ermahnung bei dem τῷ Κυρ. Χρ. δουλ. angehen lassen. Insonderheit aber wendet er sich im folgenden Verse namentlich an die Herren, der nur durch ein Versehen der 1. Vers des 4. Cap. geworden ist.

Cap. IV. V. 1.

Es versteht sich von selbst, dass Paulus christliche Herren anredet und von ihnen fordert, *iustum et aequitatem servis* παρέχεσθαι, d. h. zu gewähren. — Das *medium* implicirt ein *sibi*, für sich, für die Herren, ihnen zum Segen — oder auch ein *sponte* —;

hauptsächlich aber kommt es hier auf die Erklärung des δίκ. und der ἰσότης an. Τὸ δίκαιον bloss von dem schuldigen Lohne, Nahrung, Kleidung etc. zu verstehen — ist zu dürftig [1]. — Da Paulus von den Knechten verlangt, sie sollten ihren Herren als Christen dienen, da er die bestehenden politischen und socialen Bande auch nicht mit einem Worte lockert, so scheint es, als könne von einem δίκαιον in keiner Weise die Rede sein, da ja bekanntlich die Knechte in gar keinem Rechtsverhältnisse bei den alten heidnischen Völkern standen. Auch an die theilweise im Gesetz geordneten Verhältnisse bei Jüdischen Herren ist schwerlich zu denken. Dieses δίκαιον ist mithin aufzufassen als ein subjectives, welches allein in der festen redlichen Gesinnung des Herrn beruhe, welche sich selbst ein Gesetz gemacht hat, wornach sie die Sklaven behandelt. Es ist also an kein objectives Rechtsverhältniss zwischen Zweien zu denken, sondern nur an das, was der Herr nach seiner Ueberzeugung für Recht hält. — Da nun aber die Christen auch im Sklaven Gottes Bild und den Bruder in Christo (ὅπου οὐκ ἔνι δοῦλος καὶ ἐλεύθερος III, 11) sehen mussten, musste sich bei ihnen das subjective, bloss in ihrer Gesinnung begründete Recht bald in ein objectives (wenn auch nicht codificirtes) Rechtsverhältniss umgestalten, wodurch der Herren Willkür beschränkt und endlich die Sklaverei aufgehoben wurde.

So könnte man das δίκαιον fassen: Beweiset den Sklaven das, was ihr nach eurer christlichen Ueberzeugung für Recht halten müsst — er sagt nicht: lasst sie frei — auch nicht: lasst sie frei, sobald sie Christen werden — das wäre nicht ἐν σοφίᾳ geredet gewesen — er beruft sich aber auf das in dem Christen überhaupt herrschende und je mehr und mehr zur Herrschaft gelangende Rechtsbewusstsein — und weiss, dass sich mit der Zeit die Verhältnisse der Sklaven ganz anders gestalten werden, dass die Sklaverei aufhören werde.

Die ἰσότης kann man verschieden auffassen, theils so, dass die Herren billige Rücksicht nehmen sollten auf den schweren Stand

[1] So auch Chryst.: *τί δέ ἐστι τὸ δίκαιον; τί δέ ἐστιν ἰσότης; πάντων ἐν ἀφθονίᾳ καθιστᾷν, καὶ μὴ ἐᾷν ἑτέρων δεῖσθαι, ἀλλὰ ἀμείβεσθαι αὐτοὺς τῶν πόνων, μὴ γὰρ ἐπειδὰν εἶπον, ὅτι παρὰ θεοῦ ἔχουσι τὸν μισθὸν, διὰ τοῦτο σὺ ἀποστερήσῃς. κτλ.*

der Sklaven überhaupt, ihnen auch nachsehen sollten in billigen Dingen — ihnen ihren schweren Stand erleichtern, treue Dienste mit der Freiheit lohnen sollten etc. — oder man bezieht die ἰσότης, Gleichheit, auf die Unpartheilichkeit — wie unter andern Böhmer nach Melanchthon's Vorgange erklärt — — dass ein jeglicher seinem Verhalten nach angemessen behandelt würde. — — Heumann umschreibt: „wenn ein Herr gegen seine Knechte sich so bezeiget, wie er selbst, wenn er Knecht geworden wäre, verlangt haben würde, dass sein Herr sich gegen ihn bezeigt hätte". — Steiger pflichtet im Wesentlichen der ersteren Exegese bei, indem er erklärt: der Herr solle den Gedanken, dass Jener sein Knecht sei, dem andern unterordnen: Jener sei ebenfalls Gottes Knecht und also gleich werth, wie er selbst etc. — und den Knecht so behandeln, gleichwie er selbst von seinem Herrn im Himmel behandelt wird und behandelt zu werden wünscht. Dies ist die ἰσότης. — Letzteres könnte missverstanden werden, denn keineswegs kommt es einem Menschen zu, so wunderbarlich mit seinem Nächsten zu verfahren, als Gott es mit seinen Knechten zuweilen thut.

Sehr nachdrücklich erinnert Paulus die Herren auf Erden daran, dass sie auch einen Herrn im Himmel (ἐν οὐρανῷ liest Lachmann nach *A. B. C.*, etlichen Minuskeln und alten Commentatoren) haben, der kein Ansehn der Person kennt, dem sie Rechenschaft schuldig sind auch über ihr Verfahren mit den Sklaven. Das εἰδότες fasse ich auch hier als „eingedenk" — καὶ ὑμεῖς, ihr eben so gut, als die Sklaven. — Damit schliesst der Apostel diese besondern Ermahnungen und geht zu allgemeinen Ermahnungen zurück, indem er zuerst zum Gebet auffordert, was zur Erfüllung der gegenseitigen Pflicht im Hauswesen unumgänglich nöthig ist.

CAP. IV.

V. 2—6.

Folgen noch einige allgemeine Schlussermahnungen. V. 2—4 Ermahnungen zum Gebet, V. 2 im Allgemeinen, V. 3 UND *4 zur Fürbitte für den Apostel; V. 5* UND *6 zum richtigen Verhalten gegen Jedermann, V. 5 gegen die Nichtchristen überhaupt, V. 6 insonderheit* IM WORTE *gegen Jedermann.* Parallelstelle Eph. 6. V. 18 sqq.

V. 2.

Προςκαρτερέω (von καρτερέω, stark, fest, muthig [καρτερός] sein, ausdauern), bei einer Sache beharren, ausdauern, findet sich in dieser Bedeutung auch bei Classikern mit dem Dativ construirt. Gut übersetzt daher Luther: Haltet an am Gebet. Es ist fast dasselbe, als wenn der Apostel 1. Thess. 5, 17 ermahnt: ἀδιαλείπτως προςεύχεσθε. Die προςευχή erklärt Mel. also: *Oratio est aliquid a Deo petere. Nam qui ita recitant preces, ut nihil petant a Deo, non orant — — (Sequitur de oratione tractatus quem vide.)* Er macht im weitern Verlaufe darauf aufmerksam, dass wir abusive auch die Danksagung ein Gebet nennen, wie Paulus hier aber Gebet und Danksagung verbinde. — Dieses Gebet soll aber nicht ein Gebet der Lippen sein, auch nicht ein solches stilles Herzensgebet, wobei der Geist nicht bei Gott ist, sondern mit Gegenständen der Welt sich beschäftigt, wo also das Gebet gleichsam im schlafenden Zustande gethan wird, indem der im Menschen betende Geist von den Dingen dieser Welt überwältigt und von Gott abgezogen ist. (Wer doch, wie Cassod. Coll. 7, 5 bemerkt, seine Gedanken so militärisch commandiren, die guten herrufen, den bösen und zerstreuenden den Abschied geben könnte!!). Denn dem Scheine nach trägt im Schlafe der irdische Mensch, der Leib, den Sieg davon über den Geist, der Geist verliert alsdann zeitweilig die Herrschaft über den irdischen Leib. Dieses auf das Gebet übertragen, drückt der Apostel aus: γρηγορεῖτε ἐν αὐτῇ, *vigilate in ea,* der betende Geist solle sich nicht überwältigen lassen von den Affectionen der Sinnenwelt — während der Christ im Gebet verharrt, soll er nicht nur allen bösen Gedanken, sondern auch den fremdartigen, störenden den Eingang verweigern. Wie schwer ein solches γρηγορεῖν ist, wie unvermerkt der betende Geist abgeführt wird von dem Objecte

seines Gebets, was er vor Gott bringt, und in Zerstreutheit geräth — hat gewiss jeder aufrichtige Beter mit grossem Schmerze und mit Seufzen an sich selbst erfahren [1], und wird in der bekannten Fabel von der Wette des heiligen Bernhard, dass er ein Vater-Unser ohne störende Nebengedanken beten wolle, veranschaulicht. Das ἐν εὐχαριστίᾳ, wiewohl von einem Cod. ausgelassen, ist unstreitig ächt — giebt an, dass die Gebete der Colosser von einer Seite her immer als Dankgebete erscheinen sollten, und gewiss wird kein Christ inniglich zu Gott beten können, ohne dass das Gebet eine danksagende Beziehung in sich enthielte für die Gnade Gottes, wodurch der Betende Theil hat am Reiche Gottes. Auch für das Leid gebührt Gott der Dank. In den folgenden beiden Versen fordert Paulus die Colosser zur Fürbitte für seine gesegnete Amtswirksamkeit auf.

V. 3. 4.

Noch ein (ἅμα) Object ihres Gebets nennt Paulus, sich selbst (περὶ ἡμῶν), oder wenn man lieber will, sich und seine Gefährten, die desselben Amtes theilhaftig waren, obwohl in V. 4 der Apostel sich allein nennt und auch in der Parallelstelle Eph. VI, 19. 20 nur von ihm allein die Rede ist. — Er begehrt aber hier ihre Fürbitte nicht für seine äussere Lage, sondern nur, sofern er Diener am Wort ist, dass dadurch die zweite Bitte erfüllt werde.

Der Zweck des Gebetes in Betreff seiner (περὶ ἡμῶν) ist angegeben in den Worten: ἵνα ὁ Θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου. Man könnte θύραν τοῦ λόγου von dem Munde verstehen, allein eine solche poetische Phrase (ähnlich dem Homerischen ἕρκος ὀδόντων) wäre der Paulinischen Schreibweise schwerlich angemessen; überdies erwarteten wir bei dieser Bedeutung auch τὴν vor θύραν. Deshalb müssen wir uns für eine andere Auslegung entscheiden. — Darnach betrachtet der Apostel, um im Bilde zu bleiben, die, zu welchen sein Wort nicht dringen konnte, als durch einen Verschluss von sich getrennt, und die Colosser sollten beten, dass Gott dem Apostel Zugang (θύραν τ. λ.) zu ihnen, um ihnen das Wort zu verkündigen, eröffne. Man kann die Hindernisse sich

[1] Chrys. *γρηγοροῦντες τουτέστι, νήφοντες, μὴ ῥεμβόμενοι* (*vagantes*) *οἶδε γάρ, οἶδεν ὁ διάβολος, ὅσον ἀγαθὸν εὐχή· διὸ βαρὺς ἔγκειται. οἶδε δὲ καὶ Παῦλος, πῶς ἀκηδιῶσι* (*segnes sint*) *πολλοὶ εὐχόμενοι κτλ.*

als äussere und innere denken, und solche sowohl in denen, an welche das Wort gerichtet werden soll, als auch in Paulus suchen. Man thut am besten, den ganz allgemeinen Ausdruck auch in seiner Allgemeinheit zu belassen. Die Absicht des Apostels und das Resultat, das nach Eröffnung der Thür erreicht werden soll, ist in den Worten beschrieben λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χρ. κτλ. — Das λαλῆσαι fasse ich also als den Infinitiv der Absicht und des Resultats, und man braucht kein εἰς oder εἰς τὸ zu ergänzen. Die Bedeutung des Wortes ist ursprünglich die des „Lallens", und wenn wir die nicht wollen fahren lassen, so deutet damit der Apostel an, dass auch selbst eines hocherleuchteten Apostels Lehren über die Geheimnisse Gottes nur ein „Lallen" ist, dass auch da das Wort bei weitem die Unendlichkeit des heiligen Inhalts nicht auszudrücken vermöge. Doch wird auch vom Heilande selbst λαλεῖν gebraucht, z. B. Ev. Luc. 5, 4: ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, wo V. 3 gesagt war ἐδίδασκεν — τοὺς ὄχλους, und es versteht sich von selbst, dass man von Ihm ein λαλεῖν im angegebenen Sinne nicht aussagen kann, wenn es nicht etwa von der sich zu unseren Bedürfnissen und zu unserer geringen Fassungskraft herablassenden Redeweise des Herrn verstanden werden könnte [1]. Will man nun λαλεῖν mit Böhmer für gleichbedeutend mit διδάσκειν nehmen, wofür er II. (?) Tit. 1, 15 (vulgo Tit. II. V. 1, 15) und 1. Cor. 2, 6 anführt, so habe ich nichts dawider, brauche aber das in λαλεῖν liegende Moment, dass die Rede weit hinter dem Gegenstande zurückbleibt, auch dort nicht fallen zu lassen, am wenigsten in 1. Cor. 2, 6, worauf es gleich V. 7 heisst: λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ κτλ. Ueber μυστ. τοῦ Χριστοῦ vergl. zu I, 26. 27 und II, 2. — Die Leseart ist hier ungewiss. Bedeutende MSS. *B. F. G.* haben δι' ὅν auf Christum bezogen. Steiger hält dies für die richtige Leseart, da die Rec. δι' ὅ besser zum Folgenden und zum Gedanken überhaupt zu passen schien. Böhmer will wegen Eph. 3. V. 1, wo Paulus sich δέσμιος τοῦ Χριστοῦ nennt und wegen Phil. 1, 13, wo er sagt, dass seine δεσμοὶ ἐν Χρ. φανεροί geworden sind — δι' ὅν für vorzüglicher halten, als die Rec. Mir scheinen beider Gründe nicht stichhaltig genug, um die durch die meisten Lesearten und alte Commentatoren unterstützte

[1] Cf. Act. 18, 25. *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν.*

Rec. zu verlassen. — Paulus deutet hin auf seine Bande, die er um des Evangeliums willen trage, damit dieselben durch der Colosser Gebet auch dem Evangelium dienen möchten.

Es fragt sich nun, wovon wir das ἵνα V. 4 abhängig zu denken haben. Am einfachsten betrachten wir es wohl wegen des ὡς δεῖ με λαλῆσαι als Parallelsatz zu dem ἵνα V. 3, abhängig von προςευχόμενοι, so dass also die Colosser zuerst und dafür beten sollten, dass Paulus Gelegenheit bekäme, das Mysterium zu verkündigen, sodann, dass er es auf die rechte Weise thun möchte. Sollte ἵνα κτλ. von δέδεμαι abhängig sein, so wäre der Sinn: deshalb bin ich gebunden, dass ich das μυστήριον offenbar machen sollte (φανερώσω ob Ind. fut. — über diese Const. des ἵνα, cf. Win. Gr. 3. Ausg. p. 238 sqq. — oder Conj. aor. bleibt dahingestellt), so dass dieses im göttlichen Weltplan geordnet sei, wie ihm auch von dem Herrn geweissagt wurde, dass er auch in Rom zeugen sollte (Act. 23, 11). — Das giebt einen treffenden Sinn, wenn man alsdann nur mit dem ὡς δεῖ με λαλῆσαι zu bleiben wüsste. Deshalb ziehe ich die erstere Erklärung vor und verstehe das δεῖ davon, wie es seines apostolischen Amtes Aufgabe und Schuldigkeit ist, dass er in allen Lagen seines vielbewegten Lebens nimmer aus diesem göttlichen ὡς δεῖ herauskäme. Die heiligen Apostel, obwohl mit dem heiligen Geist ausgerüstet, begehren doch für ihre apostolische Amtswirksamkeit der fortgehenden Fürbitte ihrer Gemeinden, damit sie treu bleiben möchten und desto weiter das Mysterium verbreitet werde.

Da er nun gerade von seinem erwünschten Verhältnisse πρὸς τοὺς ἔξω gesprochen hatte (denn eine θύρα zu den *Gemeindegliedern* in Rom war ihm nach Act. 28 weit genug aufgethan), knüpft er an die Ermahnung zur Fürbitte für ihn eine Ermahnung, dass die Colosser auch ihrerseits das rechte Verhalten gegen die Nichtchristen anstreben möchten und spricht

V. 5:

ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.

Οἱ ἔξω bedeutet alle die, welche der christlichen Gemeinde nicht angehören, seien es Juden oder Heiden oder sonst Jemand. Ueber περιπατεῖν siehe das Nähere zu III, 7. Mit dem ἐν σοφίᾳ ist angegeben, wie sie sich zu der ausserchristlichen Welt verhalten sollten. Dass die σοφία ein practisches Moment einschliesst, ist wieder-

holentlich zu I, 9, 28; II, 23 etc. bemerkt und weiter entwickelt worden. Es bedurfte (und bedarf) einer besondern σοφία πρὸς τοὺς ἔξω. Man kann hier vergleichen die Ermahnung des Herrn, wenn er von seinen ausgesendeten Jüngern verlangt, sie sollten sein φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί Matth. X, 16. Es ist aber diese σοφία nicht allerlei kluge Berechnung, noch allerlei ersonnene feine Umgangsregeln, sondern die Weisheit von oben her, in deren Besitz die Col. Christen, ruhend auf klarer Ueberzeugung von ihrem Gnadenstande vor dem Herrn, überall das richtige Verhältniss zu ihrer weltlichen Umgebung finden sollten, *die* Stellung, welche zum Heile der ἔξω dienen konnte (in der Parallelstelle Eph. V, 15, 16 lesen wir ἀκριβῶς περιπατεῖτε, was ja nothwendig mit zur σοφία gehört, ja wenn man es consequent durchführt, das ἐν σοφίᾳ περιπ. deckt). Es gehört aber mit zur Weisheit, nicht zu jeder Zeit direct auf die ἔξω wirken zu wollen, sondern dazu müssen die σόφοι den richtigen Zeitpunkt herbeizuführen suchen und ihn benutzen. Dies liegt im ἐξαγοραζόμενοι, eigentlich indem ihr euch den rechten Zeitpunkt erkaufet [1]. In der Parallelstelle heisst es noch: ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν, weil die Zeitverhältnisse sich so misslich gestalten, oder weil selten an ein gesegnetes Wirken auf die Welt für das Reich Gottes zu denken ist. — Für die Colosser aber sollte immer gute Zeit sein, als welche beständig in dem Herrn sich sollten erfinden lassen; darum fügt er noch die specielle Ermahnung an die Colosser hinzu (V. 6), wornach er die σοφία, welche sie *in Worten* äussern sollten, beschreibt.

[1] Melanchthon übersetzt: *occasionem redimentes* und sagt, vom Texte absehend: *Utilissimum praeceptum est ad retinendam ecclesiae concordiam, ut recte utamur occasione, h. e. ut suum quisque officium rite faciat, ut doctores doceant sqq.* Dann klagt er: *Concionatores nunc leges ferre — cardones et opifices docere conari etc.* — Eine sehr beherzigenswerthe Wahrheit und Thatsache, aber keine Auslegung zu dem Texte.

Chryst. sagt: *τὸν καιρόν, φησιν, ἐξαγοραζόμενοι· τουτέστι, βραχὺς ὁ παρὼν καιρός. ταῦτα δὲ ἔλεγεν, οὐ ποικίλους εἶναι βουλόμενος, οὐδὲ ὑποκριτάς· τοῦτο γὰρ οὐ σοφίας, ἀλλὰ ἀνοίας. ἀλλὰ τί; ἐν οἷς μὴ βλάπτουσί, φησι, μηδεμίαν αὐτοῖς δίδοτε λάβην κτλ.* Es ist dies aber nur eine Seite der *σοφία.* — An einer andern Stelle bemerkt er, dass mit dem *καιρός* nicht gemeint sei: *ὑμέτερος ὁ καιρὸς, ἀλλ᾽ ἐκείνων ἐστί. κτλ.*

V. 6.

Ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι κτλ.

Zwei Eigenschaften soll der λόγος, das Wort, die Darstellung des inwendigen Menschen durch das Wort, haben; nemlich, es soll sein πάντοτε ἐν χάριτι und ἅλατι ἠρτ., wobei es sich fragt, ob das πάντοτε auch zu dem letzteren gezogen werden kann, oder nur zu dem ἐν χάριτι gehört. Die Foderung muss allerdings an das Wort eines Christen gestellt werden, dass man aus demselben ersehen kann, es sei nicht fades Alltagsgewäsch, כִּבְלִי מֶלַח; doch, da bei einem jeglichen Worte, bei einer jeglichen Unterredung das ἅλας nicht einzumischen ist, dagegen die χάρις immer hervortreten kann und soll, so beziehen wir das πάντοτε auch vorzugsweise zu dem ἐν χάριτι. Das nehmen die meisten Exegeten für gleichbedeutend mit χαριέντως, lieblich, anmuthig, als Abdruck der ihnen inwohnenden Liebe Christi, im Gegensatz zu barockem, abstossendem, hochmüthigem, verdriesslichem Wesen, wodurch keine Seele für Christum gewonnen, manche aber von Ihm ferngehalten wird [1]. Man könnte aber auch χάρις für Gnade nehmen in dem Sinne: eure Rede sei allezeit eine solche, wie sie sich für einen, der in der Gnade steht, gebührt, wie oben ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες (III, 16). Dass der Artikel für diese Erklärung nicht unumgänglich nothwendig sei, zeigen Parallelstellen, wie Hebr. 13, 9: καλὸν — χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν. — Doch ist es immerhin hart, so zu erklären, und da das ἐν χάριτι in der Bedeutung „in Anmuth, Holdseligkeit" seine Ergänzung an dem ἅλατι ἠρτυμένος hat, so ist es besser, der gewöhnlichen Auffassung zu folgen. Bei Anmuth und Holdseligkeit sollten sie nicht in Weichlichkeit und Sentimentalität gerathen, sondern das ἅλας, Salz, sollte darin zu schmecken sein. Zur Erklärung dieses Ausdrucks müssen wir uns daran erinnern, dass Christus zu seinen Jüngern — nicht bloss zu den Aposteln — sagt: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ κτλ. Matth. 5, 13. Das erklärt Heubner I. p. 58 seiner

[1] Chryst. sagt zu dem *εἰδέναι ὑμᾶς πῶς δεῖ ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι — ἵνα μὴ ὑποκρίσεως γέμῃ, φησίν. τοῦτο γὰρ οὐ χάρις, οὐδὲ ἅλατι ἤρτυται· οἷον, ἐὰν δέῃ θεραπεῦσαι ἀκινδύνως, μὴ παραιτήσῃ· ἂν καιρὸς ᾖ προςηνῶς διαλεχθῆναι, μὴ νομίσῃς τὸ πρᾶγμα κολακεύειν· πάντα ποιεῖ τὰ εἰς τιμὴν ἀνήκοντα, ἄνευ τοῦ βλάπτεσθαι τὴν εὐσέβειαν. οὐχ ὁρᾶς, πῶς Δανιὴλ ἄνθρωπον ἀσεβῆ θεραπεύει; κτλ.*

praktischen Erklärung des N. T. also: „diejenigen, welche das übrige Geschlecht zum Guten reizen, ihm die Gewissen schärfen, so vor geistiger Fäulniss bewahren und vor Gott zu einem wohlschmeckenden Opfer machen sollen"[1]. Es hat der Herr den Seinen von seinem heiligen Leben mitgetheilt eine heilige Kraft, die auch durch die Rede auf ihre Umgebung als „reizend, schärfend, bewahrend" wirken soll. Wo davon in der Rede nichts zu verspüren ist, wird die Rede zu flacher, alltäglicher Conversation. — Der Christ aber hat immer Salz bei sich, und versteht es, ἐν σοφίᾳ seine Reden damit zu durchwürzen also, dass die Welt es wohl empfinden und davon Segen haben kann. — Gut Steiger: „Mit Recht erklären Manche die mit Salz gewürzte Rede für das Gegentheil des λόγος σαπρός Eph. 4, 29. Sie ist heilsam, kräftig, reinigend, scharf, aber nicht bitter, sondern gesund und auch schmackhaft, wenn sie nur erst den gesunden Geschmack wieder erweckt hat".

Nach unserm Gefühl erwarten wir einen Imperativ, als ἔστω oder, wie Steiger lieber will, λέγεσθω — auch der folgende Infinitiv εἰδέναι lässt sich nicht wörtlich übertragen. Böhmer nimmt ihn für den Inf. der Absicht „um zu wissen", weil er ἅλας für das Salz der Weisheit nimmt, wofür er auch den Ausspruch Theodorets anführt: τῇ πνευματικῇ συνέσει κοσμεῖσθε". Für diesen Fall ist allerdings die Auflösung des Inf. durch „um zu wissen" zulässig. — Mir scheint der Inf. εἰδέναι kein neues Moment hinzuzufügen, wie die Rede beschaffen sein müsse, sondern nur das Resultat davon, wenn die Rede ἐν χάριτι κτλ. ist: daraus geht hervor, dass die Redenden dann auch die treffende Antwort stets finden würden. Darum ich Luthers Uebersetzung „dass ihr wisset" für richtig halte. Das ἀποκρίνεσθαι setzt eine Frage der ἔξω oder einen Angriff derselben auf den Grund christlicher Hoffnung, vielleicht auch einen Versuch von Irrlehrern voraus, die Colosser für ihre Satzungen zu gewinnen. — Das ἑνὶ ἑκάστῳ in seiner Allgemeinheit schliesst die Irrlehrer gewiss nicht aus. — Da der Apostel aber in grösster Allgemeinheit diesen Satz aufstellt, so ist er auch also zu verstehen. Man thäte Unrecht, wollte man besondere Beziehungen

[1] Nach Lev. 2, 13 musste in allen Opfern Salz sein. Nimmt man an, dass dem Apostel bei ἅλατι dies vor die Seele getreten sei, so würde der *λόγος* der Christen als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet sein, welches bei aller Güte und Anmuth des *ἅλας* nicht entbehren darf.

hervorheben, noch grösseres Unrecht aber, wollte man das ἑνὶ ἑκάστῳ ungebührlich beschränken, etwa sagen, an eine Verantwortung vor heidnischer Obrigkeit sei gar nicht zu denken. Des Apostels Worte haben eine solche Fassung, dass sie auf alle Fälle und Lagen, die für die Colosser eintreten konnten, passen. — Böhmer führt auch *Erasmi* Bemerkung an: *Aliter agendum cum principibus mundi, aliter cum mediocribus, aliter cum humilibus, aliter cum mansuetis, aliter cum iracundis, aliter cum eruditis, aliter cum idiotis. Ad cuiusque habitum sic attemperandus est sermo, ut proficiat evangelio* [1]. — Man könnte auch das ἀποκρίνεσθαι etc. in noch weiterer Bedeutung nehmen, dass es sich gar nicht *in specie* auf Fragen und Anklagen wegen ihres Glaubens bezöge, dass er also noch mehr verlangte, als dass sie geschickte Apologeten wären; — man könnte es auch so verstehen, sie sollten zugleich die Antwort auf gewöhnliche Fragen so einrichten, dass sie die ἔξω auf das hinlenkten, was der Seele noth thue und sie für den Herrn gewinne; doch liegt erstere Erklärung am nächsten; letztere Aufforderung ist eigentlich im ἅλατι ἠρτ. schon enthalten.

Der paränetische Theil ist hiermit zu Ende. Es folgen im Epilogus

Nachrichten — Grüsse — Aufträge — Pauli Gruss, Bitte und Segenswunsch.

V. 7—9.

Paulus empfiehlt den Colossern den Tychicus als Ueberbringer des Briefes und verheisst durch ihn nähere Nachrichten über seine Person und die Seinen und über ihre Verhältnisse zu Rom.

[1] Chryst. sagt: ἑτέρως γὰρ τῷ ἄρχοντι, ἄλλως τῷ ἀρχομένῳ· ἄλλως τῷ πλουτοῦντι, ἄλλως τῷ πένητι (suppl. δεῖ προκρίνεσθαι). διὰ τί; ὅτι αἱ τῶν πλουτούντων καὶ ἀρχόντων ψυχαὶ ἀσθενέστεραι τυγχάνουσιν οὖσαι, μᾶλλον φλεγμαίνουσαι, μᾶλλον διαῤῥέουσαι, ὥςτε ἐκεῖ συγκαταβατικὸν εἶναι δεῖ· αἱ τῶν πενήτων καὶ ἀρχομένων, στεῤῥότεραι καὶ συνετώτεραι ὥςτε ἐνταῦθα καὶ παῤῥησίᾳ χρὴ μείζονι κεχρῆσθαι, πρὸς ἓν δρῶνται τὴν οἰκοδομήν — wahre und schneidende Worte im Munde eines Hofpredigers.

V. 7.

Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα ist ein sehr allgemeiner Ausdruck und findet sich auch ähnlich in classischer Gräcität gebraucht. Es heisst etwa: Alles, was euch von mir zu wissen von Interesse sein kann, die Art meiner Gefangenschaft, mein Befinden, meine Lebensweise etc., vornehmlich meine apostolische Wirksamkeit, also meine persönlichen und amtlichen Verhältnisse etc — diess alles wird euch Tychicus kund thun. — Er braucht hier zweimal γνωρίζω von der Mittheilung historischer, ihn selbst betreffender Notizen, weil das Zeitwort eigentlich und zunächst dem Ciceronianischen *notum facere*, bekannt machen, entspricht. Sehr häufig aber wird es von göttlicher Offenbarung gebraucht, wie I, 27.

Tychicus, den er durch diese Worte bei den Colossern beglaubigt [1], wird auch Act. 20, 4 zugleich mit Trophimus unter Pauli Begleitern, die ihm nach Troas vorausgeeilt waren, aufgeführt und sie werden daselbst beide als 'Ἀσιανοί bezeichnet, d. h. als Bewohner von *Asia proconsularis*, oder es heisst, dass *Asia proconsularis* ihr Vaterland gewesen ist. — Nach Eph. VI, 21. 22 hatte Tychicus auch denselben Auftrag für die Gemeinden, an welche der Epheser-Brief bestimmt war. Da erklärt er das τὰ κατ' ἐμέ noch durch τί πράσσω, *quid agam* (nach Tit. 3, 12 ist Tychicus wieder bei ihm, 2 Tim. 4, 62 sagt Paulus, er habe den Tychicus [wieder] nach Ephesus geschickt). — Auch in der Parallelstelle nennt Paulus den Tychicus „ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν Κυρίῳ, hier fügt er noch hinzu: καὶ σύνδουλος. Durch diese Epitheta bezeichnet Paulus die Stellung des Tychicus sowohl zu dem Herrn, als auch zu sich, dem Apostel. — 'Ἀγαπητός ist er für den Apostel, ἀδελφός weisst darauf hin, dass sie beide aus dem Blute Christi stammen. Πιστὸς διάκονος, der treue zuverlässige Diener, geht zunächst darauf, dass er dem Apostel ein treuer Diener war eben in Beziehung auf seine apostolische Wirksamkeit, so dass

[1] Chryst. bemerkt zu dieser Empfehlung des Tychicus: *βαβαὶ, ὅση σοφία Παύλου; πῶς οὐ πάντα ἐντίθησιν εἰς τὰς ἐπιστολὰς, ἀλλὰ τὰ ἀναγκαῖα καὶ τὰ κατεπείγοντα* (*urgentia*) *πρῶτον μὲν οὐ βουλόμενος αὐτὰς εἰς μῆκος ἐκτείνειν· δεύτερον δὲ, καὶ τὸν ἀπερχόμενον αἰδεσιμώτερον ποιῶν, ἵνα ἔχῃ τι καὶ διηγεῖσθαι τρίτον δεικνὺς πῶς πρὸς αὐτὸν διάκειται· οὐ γὰρ ἂν αὐτῷ ταῦτα ἐνεχείρισεν· ἔπειτα ἣν ἃ οὐκ ἔδει διὰ γραμμάτων δηλωθῆναι κτλ.*

Tychicus zugleich als des Herrn Diener dadurch bezeichnet wird. — Durch das σύνδουλος ἐν Κυρίῳ stellt er sich im Verhältniss zum Herrn auf die gleiche Stufe des Knechtes, dadurch wird dann ihr Verhältniss zu einander und ihr gemeinschaftliches zu dem Herrn angegeben. Er ist sowohl Pauli διάκονος, als auch σύνδουλος, beides ἐν Κυρίῳ.

V. 8 giebt den Zweck der Sendung des Tychicus genau an. Das ἔπεμψα ist nach Sitte der Alten gesetzt (welche bekanntlich in Briefen allerlei Mittheilungen in Hinsicht von Zuständen, die sich zwischen der Conception und dem Lesen des Briefes durch den Adressaten ändern, also machen, wie der Adressat davon erzählen würde — das Senden ist vorbei, wenn die Colosser den Brief lesen). — Das εἰς αὐτὸ τοῦτο weist auf etwas Vorhergesagtes, nicht auf etwas Nachfolgendes hin, und schon deshalb ist der Leseart ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν, welche durch Majorität der besten Auctoritäten unterstützt wird, der Rec. ἵνα γνῷ κτλ. vorzuziehen, obwohl Bähr und Steiger sich für die Rec. erklären. — Es ist nicht so völlig dasselbe, was V. 7 und 9 versichert wird, nemlich dass Tychicus und V. 9 auch Onesimus Mittheilungen über Paulus und die Verhältnisse desselben und der Röm. Gemeinde (τὰ ὧδε) machen würden (Fut.), während hier durch die Worte „damit ihr erfahret" etc. die Colosser darauf hingewiesen werden, auch zu forschen nach allen Umständen — denn γιγνώσκειν wird auch vom Forschen, Erforschen gebraucht, vornehmlich im richterlichen, aber auch im gewöhnlichen Sinne, z. B. 1 Thess. 3, 5.

Als zweiten Zweck der Sendung des Tychicus giebt Paulus an (ἵνα —) καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν, cf. ad II, 2. Dasselbe, was Paulus durch die briefliche Mittheilung und Versicherung „ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν κτλ. — ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδ. αὐτ. κτλ. bezweckt, will er nun auch durch die Sendung des Tychicus erreichen. — Trost und damit auch Kräftigung in ihrer durch Irrlehrer beunruhigten Lage bedurfte die Gemeinde zu Colossä sehr, deshalb sendet ihr Paulus den Brief und, wie Calvin bemerkt, *hominem idoneum et cordatum, qui eos confirmet, quantum opus erat, et pseudapostolorum astutiae resistat.* Zugleich macht Calvin darauf aufmerksam, dass er den Epaphras bei sich behält, *donec perspexerint, qualis et quantus in doctrina consensus foret inter omnes veros doctores: idemque audierint a Tychico, quod prius ab Epaphra didicerant.*

V. 9.

Zugleich sendet er den Onesimus. Σύν gehört zu ἔπεμψα, nicht zu παρακαλέσῃ, denn dazu war Onesimus gewiss nicht im Stande, weil er wegen seines Entlaufens doch wohl erst sich das Vertrauen der Gemeinde erwerben musste und gewiss zufrieden war, wenn die Colosser ihn auch erkannten als πιστὸς καὶ ἀγαπητὸς ἀδελφός, wie Paulus ihn nennt, womit er ihn als einen wahren Christen bezeichnet. Zugleich sagt er ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν [1], was unentschieden lässt, ob er damit bloss seine Zugehörigkeit als Sklave zur Familie des Colossers Philemon, oder auch ihn als gebornen Colosser bezeichnen will; jedenfalls aber will er damit den Colossern andeuten, dass sie ihn aufnehmen und als einen Bruder in Christo betrachten sollen. Die dem Onesimus ertheilte Aufgabe beschränkt Paulus durch die Worte πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι (Rec. Lachm. γνωρίσουσιν conform V. 7 mit γνωρίσει und von hinlänglichen Auctoritäten, auch *B*, unterstützt) τὰ ὧδε auf Mittheilung von Nachrichten über ihn und seine Geschicke und im weitesten Umfange über die Gemeinde zu Rom. — Er setzt voraus, dass Nachrichten über das Wachsthum, die Kämpfe, die Leiden etc. der Diener Gottes und der Römischen Gemeinde von Segen für die Col. Gemeinde sein würden.

V. 10—14

bestellt Paulus Grüsse von seiner Umgebung.

V. 10. 11.

Grüsse und ehrende Erwähnung der Judenchristen Aristarchus, Marcus und Jesus Justus sind in V. 10 *und* 11 *enthalten* (cf. Phil. V. 24). Eines Aristarchus aus Macedonien wird auch gedacht Act. 19, 28 in Gemeinschaft mit dem Gajus. Ferner geht Aristarchus mit Paulus zugleich unter Segel nach Rom (Act. 27, 2), wo auch noch erwähnt wird, dass er aus Thessalonich sei. Da wir nun nicht lesen, dass er den Paulus wieder verlassen habe, und er ihn durch das Beiwort συναιχμάλωτος ehrt, so ist es wahrscheinlich, dass er damit ihn habe bezeichnen wollen als seinen treuen Ge-

[1] Chrys.: *καὶ τὸ ἐγκώμιον δὲ προστίθησι τῆς πόλεως, ἵνα καὶ ἐγκαλλωπίζωνται, μὴ μόνον οὐκ ἐπασχύνωνται, ὅς ἐστί, φησιν, ἐξ ὑμῶν.*

*

führten von Anfang seiner Römischen Gefangenschaft an. — Phil. 23 wird 'Επαφρᾶς συναιχμάλωτος genannt und zugleich durch die nähere Bestimmung ἐν Χρ. 'Iησ. angedeutet, dass diese Bezeichnung uneigentlich zu verstehen sei. Dahingegen heisst dort Aristarchus an zweiter Stelle nebst Marcus, Demas und Lucas einfach ein Mitarbeiter. — Es lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, weshalb Paulus das Prädikat συναιχμάλωτος in beiden gleichzeitigen Briefen nicht gleichmässig der einen Persönlichkeit beilegt. — Es steht fest, dass es von beiden gesagt werden konnte in ähnlichem Sinne — um die freiwillige Theilnahme an den Leiden Pauli zu bezeichnen; möglich, dass es bei dem Aristarchus vornehmlich seine langjährigen Dienste, die er dem gefangenen Paulus geleistet hat, anerkennen sollte, während es bei dem Epaphras darauf hindeuten möchte, dass er von Colossä zu dem gefangenen Paulus nach Rom geeilt ist und bei ihm blieb. — Auch Marcus grüsst, der Vetter, ἀνεψιός, *consobrinus*, Geschwisterkind mit Barnabas. Aller Wahrscheinlichkeit derselbe, mit dem Barnabas nach Cypern ging, als ihn Paulus wegen seiner Umkehr aus Perga nicht mit auf die zweite sogenannte Missionsreise mitnehmen wollte. Dass er jetzt wieder Pauli Vertrauen besass, beweist, dass Paulus von ihm grüsste. Er erwähnt auch Aufträge, welche die Colosser in Betreff des Marcus empfangen haben. Was für Aufträge das gewesen sind, lässt sich nicht darthun. Calvin und andere wollen, indem sie nach unbedeutenden Auctoritäten δέξασθαι lesen, das als den Inhalt der ἐντολαί angesehen wissen, dass sie ihn aufnehmen sollten — allein das ist doch nur eine ἐντολή. — Paulus meldet dadurch den Marcus an, jedoch nicht bestimmt, er setzt den möglichen Fall, dass er kommt (cf. Winer p. 242) — und fordert zu seiner Aufnahme auf [1]. Gewiss hatten auch die Colosser von dem Streit Pauli mit Barnabas wegen des Marcus gehört. — Paulus giebt durch diese Worte zu erkennen, dass er wieder seines und der Gemeinde Vertrauens werth ist — doch klingen die Worte etwas kühl — nirgends ein ehrendes Beiwort. „Des Barnabas Vetter" könnte man eher so auslegen, dass er ihn um

[1] Chryst.: *τί γάρ; οὐκ ἐδέχοντο καὶ χωρὶς τούτου; ναί· ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς βούλομαί, φησι, καὶ τοῦτο τὸν ἄνδρα δείκνυσι μέγαν· πόθεν τὰς ἐντολὰς ἔλαβον, οὐ λέγει. κτλ.*

Barnabas willen angenommen habe, auch das δέξασθε ist nicht näher erklärt, etwa durch ὡς ἐμαυτόν, oder ὡς ἀγαπητὸν ἀδελφόν, oder ähnlich. — Es mögen doch noch leise Misstöne im Gemüthe des Apostels in Betreff Marci nachgezittert haben — und wer weiss, ob die ἐντολαί nicht doch gewisse Vorsichtsmaasregeln enthielten. — Jedenfalls aber ist sein volles Vertrauen zu Marcus zurückgekehrt gewesen, als er dem Timotheus schreibt (2 Tim. 4, 11), er solle bald kommen und den Marcus mitbringen: ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν.

Von dem V. 11 erwähnten Jesus mit dem Beinamen Justus wissen wir nichts weiter. Dass es der Act. 18, 7 erwähnte Justus nicht ist, erhellt deutlich daraus, dass derselbe σεβόμενος τὸν Θεόν heisst, dieser zu den ὄντες ἐκ περιτομῆς gezählt wird. — Die drei genannten sind Judenchristen, ὄντες ἐκ περιτομῆς. Wenn er nun weiter sagt: οὗτοι μόνοι συνεργοί κτλ., so ist das μόνοι selbstverständlich von den Judenchristen zu verstehen, und soll nicht gesagt werden, dass namentlich Epaphras, dessen Wirksamkeit er auch hier noch zuletzt besonders hervorhebt, und Lucas seine Mitarbeiter und seine παρηγορία nicht gewesen seien — nennt er doch neben Marcus und Aristarchus auch den Lucas und sogar den Demas (Phil. 23) τοὺς συνεργούς. Darum ist auch mit Lachmann zwischen περιτομῆς und ὄντες nicht zu interpungiren. Es mögen noch mehr Judenchristen da gewesen sein und sich als συνεργοί des Apostels betrachtet haben, aber sie sind ihm nicht παρηγορία gewesen, wie wir ja wissen, dass die Judenchristen aus Engherzigkeit dem Paulus viel Herzeleid und dem Reiche Gottes viel Schaden zugefügt haben. — Die παρηγορία (von παρηγορέω, *alloquor*), *solatium* und auch *auxilium* nennt Paulus diese drei, insofern sie ihm persönlich seine Bande erleichterten, vornehmlich aber indem sie ihm in seinem apostolischen Amte εἰς τ. βασ. τοῦ Θεοῦ treu behülflich waren und seine immerhin doch nach aussen hin durch die, wenn auch leichte, Gefangenschaft behinderte Wirksamkeit erweiterten.

V. 12. 13.

Gruss von Epaphras und Zeugniss über denselben.

Er grüsst von dem I, 7 auch ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ genannten Epaphras. Sein näheres Verhältniss zu der Col. Ge-

meinde tritt auch hier deutlich hervor. Das ἐξ ὑμῶν setzt, wo nicht Geburt aus Colossä, so doch Bürgerrecht oder sehr langen Aufenthalt zu Colossä voraus — ein Knecht Christi Jesu (ob Ἰησοῦ genuin ist, kann bezweifelt werden, obwohl *A. B. C.* und alte Uebersetzungen so lesen, und Lachmann es in den Text aufgenommen hat), aus eurer Mitte hervorgegangen. Dass dem Epaphras als dem geistlichen Vater der Gemeinde zu Colossä auch das Heil derselben besonders am Herzen gelegen, versichert Paulus, indem er von ihm sagt: πάντοτε ἀγωνιζόμενος (über ἀγωνιζ. cf. I, 29 und II, 1). Es könnte auffallen, dass Paulus von dem für die Colosser betenden Epaphras sagt, „er ringe, kämpfe". Es soll das eifrige, ernstliche Gebet bezeichnen. Hätte Paulus deutlich die Angriffe der Irrlehrer auf die Gemeinde als eine Heimsuchung Gottes dargestellt, so könnte man bei dem ἀγωνιζ. daran denken, das Epaphras sich „vor den Riss" stelle mit seinem Gebete, damit der Heimsuchung Gottes gewehrt würde —; gewiss aber hat Paulus den Epaphras als den eifrigen Fürbitter für die Colosser bei Gott darstellen wollen, der für sie eintritt. Worauf sein Gebetskampf abzielt, sagt Paulus mit den Worten ἵνα στῆτε κτλ., welches im Allgemeinen eine Bitte um Festigkeit in Erkenntniss und Ausführung jeglichen Gotteswillens enthält. — Das στῆτε, welches ein Stehen in dem Willen Gottes voraussetzt (cf. 2, 5), braucht nicht durch das glossematische σταθῆτε des Cod. *B.* erklärt zu werden, denn Paulus und Epaphras gehen davon aus, dass sie noch stehen, aber in Gefahr sind, durch Irrlehrer wankend gemacht zu werden. — Die Leseart ist hier überhaupt schwierig festzustellen. Zwar lesen die meisten Codd. von Gewicht anstatt πεπληρωμένοι das Part. πεπληροφορημένοι, doch haben ausser Cod. *B.* (welcher wegen des σταθῆτε hier freilich nicht von solchem Gewicht sein mag) auch die meisten alten Uebersetzungen und Interpreten die Leseart der Rec. Ausserdem ist die Rec. schwerer zu erklären, und das ist ja für viele Exegeten schon an sich ein Motiv zur Annahme, wenn gleich ich diesem Canon, dass die schwerere Leseart den Vorzug verdiene, nur einen sehr untergeordneten Werth, wie mehrfach bemerkt, beizumessen vermag. Doch möchte wegen der Majorität der Uncialen und weil Cod. *B.* in diesem Vers selbst nicht ganz zuverlässig ist, ferner weil die Uebersetzungen wegen der Verwandtschaft der beiden Participien nicht ganz sicher auf den Urtext schliessen

lassen, πεπληροφορημένοι mit Griesbach, Lachmann und vielen neuern Exegeten gegen Bähr und Olshausen zu recipiren sein. Die Bedeutung des Particips ist nicht zweifelhaft. Es wird von solchen gebraucht, die in irgend einem Stücke eine sichere, feste Ueberzeugung erlangt haben (*cf. ad* II, 2). Weshalb Böhmer das τέλειοι bloss auf die Intelligenz beziehen will, ist mir nicht recht klar geworden — mir scheint das Adj. einen viel allgemeineren Sinn zu haben und alle Vollkommenheiten anzudeuten, die ein Christ zu erreichen im Stande ist, das πεπληρ. aber nur eine Besonderung des τέλειοι zu sein. Es kam dem Epaphras darauf an, dass die Colosser feste Ueberzeugung von jeglichem Gotteswillen erlangten und festhielten, damit sie gegen die πιθανολογία der Irrlehrer (II, 4) Stand halten könnten. Das πᾶν θέλημα τοῦ Θεοῦ hat wegen des fehlenden Artikels einen sehr allgemeinen Sinn — *generaliter* freilich ist dieses θέλ. die Beseligung aller Menschen durch Christum; *specialiter* aber und von der Seite her, was Gott von den Menschen will, ausser, dass sie in solchen gnädigen Willen Gottes eingehen, — ist der Wille Gottes von jedem Individuum und von jeglicher Gemeinde in jeder Lage zu erforschen, zu erkennen und durchzuführen. — Der allgemeine Ausdruck gestattet, ja fordert eine sehr allgemeine Erklärung, wie wir sie zu geben versucht haben. Stände der Artikel hinter παντί, so würden wir es mit Bähr durch „Rathschluss, *consilium, decretum divinum*" zu übersetzen keinen Anstand nehmen. — In

V. 13

stellt Paulus dem Epaphras ein ehrendes apostolisches Zeugniss aus, damit die Colosser um so fester bei dem von demselben ihnen verkündigten Evangelium blieben. — Er hat in dem ἀγωνιζόμενος κτλ. eigentlich schon ein solches Zeugniss gegeben, aber er wiederholt es hier ausdrücklich und schliesst in des Epaphras Fürsorge auch die Christen von Laodicaea und Hierapolis ein. Statt der Rec. ζῆλον πολύν, *multum zelum, fervorem*, lesen *A. B. C. D.* (*ex em.*) *Copt. Ueb.*, ferner *Ital. Vulg.*, *Pel.* 80. etc. πολὺν πόνον, d. i. *multum laborem, moerorem*, welches von der Arbeit und den Schmerzen bei dem V. 12 erwähnten Gebetskampfe zu verstehen ist. Griesb., Lach., Tisch. haben wegen der bedeutenden Auctoritäten diese Leseart in den Text aufgenommen. Einige Minuskeln lesen πόθον,

desiderium; andere, *D. a. pr. m. F. G.*, κόπον, *laborem*. — — Paulus bezeugt, dass die Fürsorge des Epaphras sich auch auf die Christen zu Laodicaea (οἱ ἐν — —) und Hierapolis erstrecke, wodurch es wahrscheinlich wird, dass derselbe auch für diese Städte als Missionar gewirkt habe. Eine oberbischöfliche Stellung zu diesen genannten drei Gemeinden dem Epaphras nach diesen Worten zuschreiben zu wollen, wie unter andern Baronius thut, heisst spätere Einrichtungen auf die Verhältnisse der ersten christlichen Gemeinden übertragen. — Laodicaea war eine grosse und hervorragende Stadt in *Phrygia Pacatiana* am Lykus; an dieselben ist eins der apostolischen Sendschreiben gerichtet. Hierapolis war ein kleiner Ort in der Nähe, wo später Papias und Claudius Apollinaris als Bischöfe fungirten.

V. 14.

Im folgenden Verse grüsst Paulus von Lucas und Demas, damit enden die Grüsse.

Ob dieser Arzt Lucas mit dem Evangelisten Lucas identisch sei, lässt sich nicht mit absoluter Gewissheit bestimmen, ist indessen sehr wahrscheinlich. Dass der Evangelist Lucas aus der Beschneidung gewesen sei, wird nicht erwiesen werden können, so wenig aus der Einleitung in das Evangelium Lucae, noch sonst woher. Wäre der Jüdische Ursprung des Evangelisten zu erweisen, so müsste er von dem ἰατρός unterschieden werden, der hier offenbar als Heidenchrist erwähnt wird. Uebrigens war nach Act. 28, 16 der Ev. Lucas in Rom bei Paulus, auch noch später (II Tim. IV, 11) war ein Lucas bei ihm. Auffällig bleibt freilich die Benennung ὁ ἰατρός, *medicus*; aber man kann unmöglich sagen, weil er ihn nicht ὁ εὐαγγελιστής nennt, darum kann es auch der Evangelist nicht sein; man würde höchstens schliessen können, dass Lucas entweder sein Evangelium noch nicht geschrieben habe, oder dass es noch nicht genugsam bekannt gewesen sei, um durch den Namen des Evangelisten die genannte Persönlichkeit hinlänglich klar zu bezeichnen. — Es lassen sich wohl ohne Mühe allerlei Hypothesen aufstellen, vertheidigen oder widerlegen — doch das schafft dem Verständniss dieser Stelle keinen Nutzen; wir bleiben bei der durch die Tradition angenommenen Erklärung, dass der ἰατρὸς der Evangelist sei. Von Demas sagt er weiter nichts, nennt den blossen

Namen, und es will fast scheinen, als habe der Apostel schon jetzt einen tiefen Blick in das nicht aufrichtige Herz des Demas gethan, da er II Tim. 4, 10 von ihm klagt, dass er ihn verlassen habe ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.

V. 15—17.

Es folgen Aufträge, nemlich zunächst ein zu bestellender Gruss, sodann ordnet er an, dass der Colosserbrief auch in Laodicäa, und der Brief aus Laodicäa auch in Colossä gelesen werden solle, endlich sollen die Colosser dem Archippus eine vom Apostel vorgeschriebene Mahnung zukommen lassen.

Paulus will einen Gruss bestellt haben an die Laodicäischen Brüder. Auffällig ist dabei, dass der Hieropolitaner nicht gedacht wird, da sie doch vorher erwähnt waren. Dadurch könnte man zu der Annahme verleitet werden, dass mit der im Hause des Nymphas sich versammelnden Gemeinde das Christenhäuflein zu Hierapolis bezeichnet werden sollte. Diese Behauptung lässt sich weder beweisen, noch widerlegen. Dass Nymphas eine den Col. Christen bekannte Persönlichkeit gewesen ist, geht daraus hervor, wie Paulus ihn grüssen lässt. Ob er zugleich Bischof gewesen, oder sein Haus nur den Versammlungen eingeräumt habe, erhellt aus den Worten nicht. Dass er aber zu Laodicäa nicht gewohnt haben kann, geht aus den Worten deutlich hervor, denn was sollte es heissen: Grüsst die Christen zu Laodicäa und den Bischof, Hausvater, und die Laod. Gemeinde — das wäre ja die offenbarste Tautologie; man müsste dann annehmen: in Nymphas Hause habe sich eine Elite der Laodicäischen Gemeinde versammelt, die Paulus besonders gegrüsst haben wollte. — Schwerlich aber würde Paulus solch Elitenwesen begünstigt haben. Nehmen wir aber an, dass Nymphas ausserhalb der Laodicäischen Gemeinde, am natürlichsten wegen V. 13 *ext.* in Hierapolis gewohnt habe, so bekommen die Hierapolitaner auch ihren Gruss. Andere wollen, dass Nymphas irgendwo in der Nähe von Laodicäa und Hierapolis auf dem Lande gewohnt habe, und dass sich daselbst aus beiden Städten Brüder zur Erbauung eingefunden hätten. Nimmt man dies an, so erklärt es sich auch, weshalb den Christen zu Hierapolis der Brief nicht besonders zum Lesen zugestellt werden sollte. — Genaueres lässt sich nicht darüber bestimmen, weil Nachrichten gänzlich fehlen.

Lachmann liest Νύμφαν — und αὐτῆς nach Cod. *B.*; man sieht aber nicht, warum hier dieser Cod. allein entscheiden soll, da zumal die lateinischen Uebersetzungen unbestimmt lassen, ob Nymphas als Masc., oder Fem. zu betrachten sei.

V. 16.

Es sollte nach V. 16 ein Austausch der Briefe Statt finden; welches bei Gemeinden, die so nahe zusammenlagen, als Colossä und Laodicäa, keine Schwierigkeit haben konnte. Hier finden wir eine Andeutung davon, wie der Canon allmählig entstanden ist. Dass man dabei auch kritisch zu Werke ging, erhellt aus der eigenhändigen Unterschrift Pauli in diesem und andern Briefen. Es versteht sich von selbst, dass diese Kritik die göttliche Leitung voraussetzt. — Welches aber dieser Brief ἐκ Λαοδικείας sei — ob ein Paulinischer direct an die Laodicäer geschriebener, mithin verloren gegangener, oder ein Schreiben der Laodicäer an Paulus, oder ein anderer Brief — darüber gehen die Meinungen der Ausleger weit aus einander, und die Zahl der Hypothesen ist gross und könnte noch vermehrt werden, wenn es frommte. Dass der Brief an die Laodicäer selbst und ausschliesslich gerichtet gewesen sei, lässt sich aus dem allgemeinen Ausdruck ἐκ Λαοδικείας nicht abnehmen. Im Gegentheil spricht die allgemeine Bezeichnung τὴν ἐκ Λ., *illam ex Laod.*, gegen die Annahme, dass Paulus hier einen ausschliesslich an die Laodicäer gerichteten Brief gemeint habe, ganz abgesehen davon, dass Paulus die Laodicäer durch die Colosser grüssen lässt, was doch auffällig wäre, wenn er selbst brieflich die Grüsse bestellt hätte. Unter allen Hypothesen (deren Aufzählung und Beurtheilung man im Comm. von Böhmer im zweiten Anhange zusammengestellt findet; vergl. auch Steiger im Comm.) scheint mir die von Bähr, Böhmer, Steiger u. A vertheidigte das meiste für sich zu haben, welche unter dem fraglichen Briefe den encyclischen verstehen, der unter dem Namen „Brief an die Ephesier" bekannt ist und zu unserem Briefe im Ergänzungsverhältnisse steht, wiederum aber auch von unserem Briefe an manchen Stellen sein rechtes Licht erhält. Man beruft sich bekanntlich zum Erweise der encyclischen Eigenschaft des Epheserbriefes auf das Fehlen des ἐν Ἐφέσῳ in Cod. *B.* (wo ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande, aber von erster Hand, steht und Cod. 67), auf die Unterschrift bei Marcion, der den Epheserbrief

geradezu als an die Laodicäer gerichtet bezeichnet; auf das gänzliche Fehlen von persönlichen Beziehungen zu einzelnen hervorragenden Mitgliedern der Epheser-Gemeinde, deren Fehlen sich bei dem mehr als zweijährigen Aufenthalt Pauli zu Ephesus unmöglich erklären lasse etc. Der Epheserbrief sollte, so nimmt man an, auch nach Laodicäa kommen, und von da nach Colossä gehen und auch da gelesen werden. Paulus macht die Colosser auf einen aus Laodicäa zu erwartenden Brief aufmerksam und bestimmt ihn zur öffentlichen Vorlesung in der Col. Gemeinde. Es versteht sich von selbst, dass die Colosser werden angefragt haben, ob der Brief, den sie aus Laodicäa zu erwarten hätten, noch nicht da wäre, wenn ihnen das Warten zu lange gewährt hat. Dabei braucht man sich gar nicht vorzustellen, dass Tychicus, der Ueberbringer des Briefes an die Epheser und Colosser, gleich mehrere Exemplare des Epheserbriefes bei sich geführt habe (!!) — aber das wird das wahrscheinlichere sein, dass die Empfänger sich werden Abschrift genommen und das Original weiter gesandt haben; was nur langsam wird von Statten gegangen sein. — So haben, da der Brief an die Epheser und Colosser durch Tychicus zugleich überbracht worden ist, die Laodicäer vielleicht eher den Paulinischen Gruss aus Colossä, als das Schreiben aus Ephesus erhalten. — Mit Gewissheit lässt sich auf dem Felde solcher Conjecturen nichts erreichen, man muss sich mit dem Wahrscheinlicheren begnügen.

V. 17.

Ueber den Archippus haben wir auch weiter keine Nachricht, als dass er, wie aus diesem Verse erhellt, ein Beamteter der Gemeinde zu Colossä[1] gewesen ist. Phil. 2 wird er συστρατιώτης Pauli genannt und zugleich erwähnt, dass sich in seinem Hause die Gemeinde versammle. Ob nun seine διακονία weiter gegangen sei als für das Local zum Gemeindegottesdienst zu sorgen, lässt sich nicht genau bestimmen. Doch möchte das συστρατιώτης darauf hinweisen, dass er auch das geistliche Amt bekleidet habe und sich vielleicht zu nachsichtig gegen die Irrlehrer erwiesen habe, darum Paulus ihm durch den Mund der Gemeinde die Mahnung zukommen

[1] Chryst. sagt auch nur allgemein *init. hom.* 1.: — *δοκεῖ μοι οὗτος ἐγκεχειρίσθαι τινὰ τῆς ἐκκλησίας.*

lässt. Den Colossern war der Auftrag durchaus verständlich, wir können die näheren Beziehungen nur muthmaassen. — Den Acc. τὴν διακονίαν lässt man am besten von βλέπε abhängen und übersetzt: siehe auf das Amt. — Das ἐν Κυρίῳ möchte mit Steiger des Nachdrucks wegen am besten zu dem folgenden ἵνα κτλ. zu ziehen sein.

SCHLUSS: PAULI EIGENHAENDIGER GRUSS.

V. 18.

Paulus fügt zur Beglaubigung am Schlusse einen eigenhändigen Gruss hinzu, da die Irrlehrer schon anfingen, Briefe unterzuschieben. Einmal macht er dabei sogar auf seine Schriftzüge aufmerksam (οὕτω γράφω II Thess. III, 17). Dass Paulus nicht überall selbst schreibt, möchte vielleicht in seiner schlechten Handschrift, oder in andern Umständen seinen Grund haben. Zu vornehm war er nicht. — Der Gruss zerfällt in zwei Theile, in Bitte und Segen. Er bittet, seiner Fesseln zu gedenken, vielleicht in dem Sinne, dass die Colosser, indem sie sich in dieser Erinnerung vorstellten, was Paulus für den Herrn gelitten habe und freudig leide, um so fester an Ihm hangen möchten, um dessen willen sich solches alles mit Freudigkeit erdulden lasse; auch selbst *event.* vor solchen Leiden sich nicht scheuten.

Mit Anwünschung der göttlichen Gnade schliesst der Apostel. Von Anwünschung der Gnade war er ausgegangen (cf. I, 2), darauf kommt er zum Schlusse zurück, wie es eines Apostels des Herrn würdig ist. Ἀμήν findet sich in wenig alten Handschriften (*D. E.*) und ist unächt.

Eben so die Unterschrift der Rec.: Πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ καὶ Ὀνησίμου, wofür in *D. E.*, die das Ἀμήν lesen, steht: Ἐπληρώθη πρὸς Κολοσσαεῖς, ἄρχεται πρὸς Φιλιππησίους, oder *C.*: Πρὸς Κολοσσαεῖς. Cod. *A.* und *B.* haben bloss Πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, jedenfalls eine richtige historische Notiz. — Auch die Peschito hat diese Leseart vor sich gehabt, jedoch mit Hinzufügung von διὰ Τυχικοῦ, wozu sich nachher noch καὶ Ὀνησίμου gefunden hat; somit war die Leseart der Rec., welche richtige Notizen enthält, vollendet. — *S. D. G.*

Gotha. — Stollbergsche Buchdruckerei.

793012

Dalmer
Auslegung des
Briefes St. Paul an
die Colosser.

